

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT  
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

# FRANKFURTER ZEITSCHRIFT FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

*herausgegeben von / edited by*

Ömer Özsoy

im Auftrag des Zentrums für Islamische Studien Frankfurt/Gießen  
on behalf of the Center for Islamic Studies Frankfurt/Gießen

*Koordination / Managing Editor*

Udo Simon

*Redaktionsteam / Editorial Staff*

Mahmoud Bassiouni

Serdar Güneş

Yasemin Gökpınar

Hureyre Kam

Nimet Seker

*Betreuung dieser Ausgabe / in charge of this issue*

Hureyre Kam

*Wissenschaftlicher Beirat / Advisory Board*

Taha Abd al-Rahman, Rabat	Felix Körner, Rom
Jameleddine Ben Abdeljelil, Ludwigsburg	Rüdiger Lohlker, Wien
Katajun Amirpur, Köln	Angelika Neuwirth, Berlin
Ednan Aslan, Wien	Johanna Pink, Freiburg
Thomas Bauer, Münster	Stephan Reichmuth, Bochum
Gerhard Endreß, Bochum	Ulrich Rudolph, Zürich
Farid Esack, Johannesburg	Thomas Schmidt, Frankfurt
Joseph van Ess, Tübingen	Nicolai Sinai, Oxford
Andreas Görke, Edinburgh	Abdolkarim Soroush, Berlin
Hassan Hanafi, Kairo	Burhanettin Tatar, Samsun
Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara	Erdal Toprakyan, Tübingen
Mehmet Hayri Kırbasoğlu, Ankara	Rotraud Wielandt, Bamberg

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT  
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

5 | 2020

# Islamische Theologie und Naturwissenschaft



EBVERLAG

Bibliografische Information der  
Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek  
verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner  
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.  
Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen sowie die  
Einspeicherung und Verarbeitung in  
elektronischen Systemen bedürfen der  
schriftlichen Genehmigung des Verlags.

Redaktionsanschrift/  
Editorial Address: Institut für Studien der Kultur und  
Religion des Islam  
Goethe-Universität Frankfurt  
Senckenberganlage 31  
60325 Frankfurt am Main  
Fax: 069/798-32753  
E-Mail: [simon@em.uni-frankfurt.de](mailto:simon@em.uni-frankfurt.de)

Assistenz: Miriam Djahani

Umschlaggraphik: Ermin Omerika

Gesamtgestaltung: Rainer Kuhl

Copyright: © EB-Verlag Dr. Brandt  
Berlin, 2021

ISBN: 978-3-86893-377-2

E-Mail: [post@ebverlag.de](mailto:post@ebverlag.de)

Internet: [www.ebverlag.de](http://www.ebverlag.de)

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

## Inhalt / Contents

### Artikel / Articles

*Hureyre Kam*

Al-Māturīdī ein Atomist?

Dekonstruktion einer weitverbreiteten Fehldeutung ..... 7

*Serdar Kurnaz*

Der Einfluss der Atomlehre auf die muslimische Rechtstradition..... 27

*Mashhad Al-Allaf*

Al-Ḥāzīnī on Center of Gravity ..... 59

*Misbahur Rehman*

Islam, Quran and Science

A Look into the Models of Conflict and Harmony ..... 85

*Hakan Turan*

Von Adam, Evolution und den Gewohnheiten Allahs..... 105

### In Übersetzung / In Translation

*Mariam Maamoun*

Bint aš-Šāṭi' zur szientistischen Koranexegese..... 153

### Debatte / Debate

*Benedikt Paul Göcke*

Der naturwissenschaftliche Beitrag zur Frage der Existenz Gottes

Allgemeine Grenzen und das Beispiel der Anfangssingularität

des Universums..... 167

*Tuğrul Kurt*

Die <i>isrāʿīlyyāt</i> – Rekonstruktion oder Biblisierung des Korans? Versuch einer Analyse der Funktion und Nutzung der jüdisch-christlichen Überlieferungen in der islamischen Exegesetradition .....	183
--	-----

## Rezensionen / Book Reviews

Rebecca Skreslet Hernandez: <i>The Legal Thought of Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. Authority and Legacy</i> von <i>Serdar Kurnaz</i> .....	197
Hüseyin İlker Çınar: <i>Koranwissenschaften und Koranexegese. Eine Einführung</i> von <i>Sercan Üstündağ</i> .....	205
Marwa Elshakry: <i>Reading Darwin in Arabic, 1860–1950</i> von <i>Soumaya Louhichi</i> .....	214
Jameleddine Ben Abdeljelil (Hg.): <i>Historizität und Transzendenz im Islam. Offenbarung, Geschichte und Recht</i> von <i>Yusuf Çelik</i> .....	220

## Artikel / Articles

# Al-Māturīdī ein Atomist? Dekonstruktion einer weitverbreiteten Fehldeutung

Hureyre Kam\*

### Abstract

*Al-Māturīdī (gest. 333/944) gilt neben al-Aš‘arī (gest. 324/936) als Vordenker und Gründungsautorität der sunnitischen Theologie. Während wir sehr umfassend über al-Aš‘arīs Denken und Wirken unterrichtet sind, galten die Werke von al-Māturīdī lange Zeit als verschollen, weshalb seine Theologie lediglich über die Werke seiner Studenten rezipiert wurde. Da in der formativen Periode der kanonischen islamischen Wissenschaften (2./4.–4./10. Jhs.) die Atomlehre seitens der Mu‘taziliten – und als Ex-Mu‘tazilit auch von al-Aš‘arī – als die methodische Grundlage für den kalām-Betrieb etabliert wurde und sich durchgesetzt hat, haben die “Māturīditen” sich dieser Norm gebeugt. Auch nachdem das Hauptwerk al-Māturīdīs 1970 wiederentdeckt und ediert wurde, wird sein Denken immer noch über den Umweg seiner Rezeption durch seine Schüler rekonstruiert. In diesem Beitrag wird aufgezeigt, dass die Forschung damit zentrale Elemente seines Denkens verzerrt darstellt, da al-Māturīdī – im Gegensatz zu den späteren Māturīditen – durch seine Ablehnung der Atomlehre sich gerade auch gegen eine Vorstellung von der Theologie als einer Wissenschaft stellt, wie sie die Mu‘tazila vorantrieb.*

## 1. Einführung in die Problematik

Die Wissenschaft des *kalām*, welche gemeinhin als “Theologie” bzw. “Systematische Theologie” übersetzt wird<sup>1</sup>, kann in zwei Bereiche unterteilt wer-

\* Zentrum für Islamische Studien, Goethe-Universität Frankfurt am Main.

<sup>1</sup> Nach Griffel ist es “irreführend, das arabische Wort *mutakallim* mit ‘islamischer Theologe’, ‘spekulativer Theologe’ oder auch einfach nur ‘Theologe’ zu übersetzen, wie dies heute noch häufig geschieht. Am besten ist es, wir gewöhnen uns an, ‘Mutakal-

den. Jener Bereich, der sich mit den "großen" (*ğalil*) Problemen beschäftigt und der Bereich, worunter die "subtilen" (*daqiq*) Probleme subsumiert werden.<sup>2</sup> Die subtilen Fragen umfassen Probleme, welche nur mittels der Vernunft erschlossen und diskutiert werden können. Hierunter fallen kosmologische Problemstellungen nach der Natur und den Eigenschaften der Dinge, die Frage der Kausalität, sowie die physikalischen Fragen nach den Bestandteilen der Welt, also die Atomlehre. Der andere Bereich der "großen" Fragen ist der Hauptkorporus und beschäftigt sich mit Fragen der Offenbarung. Der grundsätzliche Unterschied ist der, dass die sogenannten subtilen Fragen nicht zu Abspaltungen und Neuorientierungen innerhalb der islamischen Gemeinschaft führen, derart, dass daraus neue Denominationen oder Sekten entstehen würden, während das bei dem "großen" Themenbereich durchaus der Fall ist. Unter diese Kategorie fallen prominente Probleme wie beispielsweise die Attributenlehre. Aber auch Themen mit einer historisch-politischen Dimension wie die Frage des "Imamats" – Wesensmerkmal des schiitischen Islam – fallen unter diese Kategorie.

Es mag so scheinen, als ob die Fragen der subtilen Kategorie weniger gewichtig wären. Das ist aber weit gefehlt, weil diese Fragen die methodische Grundlage zu einer kosmologischen Theorie darstellen. Solche Theorien sind die Fundierung des *kalām*, ohne welche sie sich nicht hätte Wissenschaft nennen können. Wenn wir uns nun vergegenwärtigen, dass der Zweck des *kalām* als einer Wissenschaft die Apologie der prinzipiellen Glaubensdoktrinen ist<sup>3</sup>, so wird ersichtlich, dass die subtilen Fragen den eigentlichen apologetischen Körper ausmachen, da sie das Instrument

---

lim' und den Plural 'Mutakallimūn' als ein deutsches Wort zu benutzen. Ein Mutakallim kann sowohl Theologe wie auch Philosoph sein, ganz so wie Thomas von Aquin z.B. Philosoph *und* Theologe war. Im Mittelalter sind die Grenzen zwischen diesen zwei Disziplinen schwer zu bestimmen. Im Islam betrieben die *falāsifa* wie auch die Mutakallimūn nach dem 5./11. Jahrhundert sowohl Theologie als auch Philosophie, und es wäre irreführend, sie einer dieser Disziplinen unter Ausschluß der anderen zuzuordnen." Ibn Rushd, *Maßgebliche Abhandlung*, S. 65, Anm. 9. Alnoor Dhanani ist ebenfalls der Ansicht, dass *kalām* nicht ohne Weiteres als Theologie übersetzt werden kann, weil der Großteil der Themenbereiche, vor allem in der Frühzeit des *kalām*, klar im Bereich der Philosophie liegt, nämlich in der Epistemologie, Erkenntnislehre, Logik und Kosmologie. Vgl. Dhanani, *Physical Theory*, S. 2f. Vgl. auch van Ess, *Erkenntnislehre*, S. 8f.

<sup>2</sup> Dhanani, *Physical Theory*, S. 3f. Dementsprechend teilt auch al-Aš'ari seine *Maqālāt* auf.

<sup>3</sup> Nach Izmirli ist *kalām* die Wissenschaft, die die Dogmen des Islams den Gläubigen erklärt und die Angriffe von Ungläubigen abwehrt und dabei mit der Plausibilisierung der drei Glaubensprinzipien *tawhīd*, Prophetie und Eschatologie beschäftigt ist. Izmirli, *Yeni İlm-i Kelām*, S. 2. Vgl. auch Gardet, "*İlm al-Kalām*"; Wensinck, *Muslim Creed*, S. 79f.; Martin und Woodward, *Defenders of Reason in Islam*, S. 8f.

für die Apologie gegen äußere Angriffe darstellen. Apologie ist ein Mittel zur Legitimierung und Durchsetzung des eigenen Standpunktes gegenüber anderen. Von daher war die Beschäftigung mit kosmologischen Theorien auch von Machtinteressen getragen, da die militärische Überlegenheit der Muslime in ihren riesigen Herrschaftsgebieten allein nicht ausreichte, um ihren Einfluss aufrecht zu erhalten. Man musste auch die Deutungshoheit in theoretischen Fragen übernehmen, um die eigene Autorität zu sichern.<sup>4</sup>

Es gab in Bezug auf die subtilen Fragen zur Frühzeit drei kosmologische Theorien.

1. Der Akzidentalismus, der besagt, dass alles in der Welt aus Akzidenzien (*‘araḍ*) besteht. Demnach sind Körper nichts weiter als ein Konglomerat der Qualitäten (Akzidenzien), die wir an ihnen wahrnehmen.
2. Der Sensualismus, der die Veränderung in der Welt durch die sog. *kumūn* (“Latenz, Verborgtheit”) Theorie erklärt, wonach alle Dinge, die entstehen, bereits in anderen Dingen enthalten waren und durch Gottes Befehl nun hervortreten. Als Beispiel dient hier das Feuer, das im Flintstein verborgen ist.
3. Der Atomismus. Er setzte sich letztlich durch, weil er die Schwachstellen der anderen beiden Theorien beseitigte, indem er sie gewissermaßen in ihren Grundideen zusammenführte. So bestehen alle Dinge in der Welt aus Atomen und aus Akzidenzien, die den Atomen beiwohnen.<sup>5</sup>

In der Atomlehre fanden die Mutakallimun ein geeignetes Instrument für ihre theologische Apologie, weshalb sie es beständig weiterentwickelten, so dass man heute vom “*kalām*-Atomismus” spricht, um ihn von anderen atomistischen Konzepten, wie dem des Demokrit, abzugrenzen. Es wurde ein so integraler Bestandteil des theologischen Diskurses, dass ein Theologe, der seine Argumente nicht mit atomistisch-physikotheologischen Belegen und mit einer entsprechenden Erkenntnistheorie, die vorangestellt wurde, stützte, nicht ernst genommen wurde.<sup>6</sup>

Ich stelle in diesem Artikel die These auf, dass al-Māturīdī kein Atomist war und sich bewusst gegen die Implementierung des Atomismus in

<sup>4</sup> Bulğen, *Kelām Atomculuğu*, S. 162, 167.

<sup>5</sup> Die Bezeichnung der Theorien als “Akzidentalismus” und “Sensualismus” gehen zurück auf: Kam, *Das Böse*, S. 91–102. Für näheres zu den einzelnen Strömungen vgl. auch Dhanani, *Physical Theory*, S. 6f.; Rudolph, *Occasionalism*, S. 29, Anm. 20.

<sup>6</sup> Rudolph, *Al-Māturīdī*, S. 275.

die Theologie ausgesprochen hat. Warum ist diese Erkenntnis wichtig? Zum einen befreit es die Forschung von Misskonzeptionen in Bezug auf den prinzipiellen methodischen Ansatz in seiner Theologie und bringt ferner Licht in historische Dunkelbereiche.

So stellt die Maturīdī-Forschung heute mit Verwunderung fest, dass al-Māturīdī in den großen klassischen Doxographien kaum Erwähnung findet, obwohl ihm als Namensgeber für die große Schule der hanafitischen Māturīdiyya eine zentrale Bedeutung für die Entwicklung der sunnitischen Theologie zugeschrieben wird. Es werden viele mögliche Gründe hierfür aufgelistet, so z.B. die sehr sperrige Sprache in seinem systematischen Hauptwerk dem *Kitāb at-tawḥīd* oder die periphere Lage, in der al-Māturīdī wirkte, so dass er in den Wissenszentren der damaligen Zeit wie Bagdad und Basra nicht wahrgenommen wurde.<sup>7</sup> Brodersen stellt ferner Folgendes fest:

“Für die Frage nach der Kontinuität der māturīditischen Schule konnte festgestellt werden, dass sich diese Theologen sehr viel enger an die Ausführungen ihres Lehrers (im weitesten Sinne) hielten, als es bei al-Aš‘arī und dessen Anhängern der Fall war. Denn die Forschung zu al-Aš‘arī sieht sich oftmals mit der Frage konfrontiert, ob bestimmte Lehren tatsächlich von diesem selbst vertreten oder ihm erst von einem späteren Anhänger zugeschrieben wurden. Dass die frühesten Māturīditen den Namen al-Māturīdīs nicht nennen, erstaunt dabei nur auf den ersten Blick. Denn es beweist wohl nur die Selbstverständlichkeit, mit der dessen Gedanken als normativ aufgefasst wurden. Dies wird auch durch die Beobachtung unterstützt, dass die Nachfolger al-Māturīdīs eine sehr viel einheitlichere Lehre vertraten, als es bei den Aš‘ariten festzustellen ist.”<sup>8</sup>

Es liegt auf der Hand, dass es nicht nur eine Antwort auf diese Frage geben kann und alle Versuche als komplementär betrachtet werden müssen, so dass am Ende ein klareres Bild entsteht. Ich möchte der Liste noch eine weitere Überlegung hinzufügen, die mir sehr wesentlich scheint. Wenn wir uns vergegenwärtigen, welche zentrale Stellung dem Atomismus im *kalām* zukam, so muss seine Ablehnung des Atomismus als ein Hauptgrund in die Überlegungen für die Gründe, warum al-Māturīdī lange Zeit missachtet wurde, mit aufgenommen werden. Diese Perspektive kam bisher in der For-

<sup>7</sup> Für eine umfassende Darstellung der Problematik: Rudolph, *Al-Māturīdī*, S. 1–21.

<sup>8</sup> Brodersen, *Attributenlehre*, S. 594.

schung nicht in Betracht, weil sie bis heute davon ausgeht, dass al-Māturīdī ebenso ein Atomist gewesen sei, wie alle anderen namhaften Mutakallimūn auch.<sup>9</sup> Nur wenige Stimmen, wie Ulrich Rudolph, stehen dieser Position reserviert gegenüber und mahnen vor zu eiligen Schlüssen.<sup>10</sup> Abgesehen von diesen vereinzelt Stimmen, werden al-Māturīdīs theologische Argumente als atomistisch fundiert interpretiert, was uns eine verzerrte Sicht seiner Theologie insgesamt beschert. In diesem Beitrag werden vier zentrale Argumente, die den Diskurs bis heute bestimmen, in ihren Kernaussagen vorgestellt und dekonstruiert werden.<sup>11</sup> Dem wird eine erläuternde Übersicht über den *kalām*-Atomismus vorangestellt.

## 2. Überblick über den *kalām*-Atomismus

In erster Linie dient die Atomlehre dem Zweck eines Gottesbeweises, der es dann in der Folge mit Blick auf die kosmische Ordnung sogar erlaubt, weitere Schlüsse über die Beziehung zwischen Gott und seiner Schöpfung zu ziehen. Die Argumentation lautet dann zusammengefasst: Alle Dinge in der Welt sind zusammengesetzt. Die kleinsten Teilchen dieser Verbindungen können nicht mehr weiter geteilt werden, da man ansonsten annehmen würde, dass der Raum unbegrenzt ist. Alles was im Raum ist, hat die Möglichkeit sich zu bewegen. Bewegung ist Veränderung. Veränderung deutet auf Vergänglichkeit. Also sind alle Dinge in der Welt vergänglich und können sich daher nicht selbst verursacht haben. Weiter: Keine Substanz kann ohne Akzidenzien sein, die die Qualität und Beschaffenheit der Substanz bestimmen. Akzidenzien sind nicht von Dauer und zerfallen augenblicklich, weshalb sie ständig neu geschaffen werden müssen. Dies konstituiert Veränderung in den Substanzen, die zwar die Grundlage für die Existenz der Akzidenzien bilden, die aber wiederum qualitativ von ihnen bestimmt werden. Denn denkt man sich die Akzidenzien weg, bleiben auch keine Substanzen mehr. Diese Theorie dient auch als Grundlage zur Erklärung, wie Gott in der Welt wirkt. Weil aber die Akzidenzien ständig werden und vergehen, deutet das darauf hin, dass sie ständig von neuem erschaffen werden. Und so die Substanzen. Das bedeutet, dass Gott ständig in einem Schaffensprozess ist und so in der Welt wirkt.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Cerić, *Roots*, S. 113–121; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu*, S. 242, Anm. 711.

<sup>10</sup> Rudolph, *Al-Māturīdī*, S. 268–291.

<sup>11</sup> Für eine umfassende Analyse vgl. Kam, *Das Böse*, S. 112–149.

<sup>12</sup> Rudolph, *Occasionalismus*, S. 28–37.

Es wird allgemein angenommen, dass die Anfänge des Atomismus in der Frühzeit der abbasidischen Herrschaft (8./2. Jh.) zu datieren sind, also in einem Kontext begründet sind, wo die Muslime mit konkurrierenden Lehren anderer Wissenschaftstraditionen konfrontiert wurden.<sup>13</sup> Die ersten Vertreter des Atomismus waren sich darin einig, dass der Körper aus mehreren Atomen besteht, welche die geometrischen Punkte des Raums bestimmen.<sup>14</sup> Je nachdem wie man sich das Zusammentreten der Atome zu einem dreidimensionalen Körper vorstellte, nahm man zwei, vier, sechs, acht oder 36 Atome als notwendig für den Zusammenschluss an.<sup>15</sup> Wir dürfen uns dabei die Atome der Muʿtaziliten nun nicht wie die des Demokrit vorstellen, also nicht als eine materielle Substanz. Zwar waren die Atome auch für die Mutakallimun die kleinsten unteilbaren Teilchen (*al-ḡuzʿ alladī lā yataḡazzaʿ*), jedoch dachte man sie sich nicht als den materiellen Kern der Welt; ja, ein einzelnes Atom existierte nicht einmal. Nur im Zusammenschluss mit anderen Atomen entstanden die Dimensionen des Körpers und somit auch Körperliches.<sup>16</sup> Dazu Pines:

“Es tritt uns hier ein Grundunterschied der Atomistik des Kalām gegenüber der demokritischen entgegen. Nach Demokrit besitzt die Materie, auch die Atome, gewisse Grundeigenschaften, primäre Qualitäten in moderner Terminologie, die ihr Wesen ausmachen. Für den Kalām [...] stehen den aller Eigenschaften, auch der primären, entblößten *ḡawāhīr* die *aʿraḍ* als besondere Seinskategorie entgegen und können somit, wie die Formen und Qualitäten der Spätaristoteliker, bei jeder dornigen Frage einspringen.”<sup>17</sup>

Wieso wurde es für die Mutakallimūn notwendig die Akzidenzien als eine eigene Seinskategorie zu denken, während Demokrit so einer Unterscheidung nicht bedurfte? Dies kann mit dem Zweck der aufgestellten Lehre erklärt werden, also dem angestrebten Erkenntnisziel. Wenn man sich nun vergegenwärtigt, welchen Fragen sich Leukipp und Demokrit mit ihrer Lehre stellten, so liegt es auf der Hand, dass ihnen eine solche Unterscheidung gänzlich fremd sein musste. Denn die demokritische Atomlehre muss

<sup>13</sup> Bulḡen, *Kelām Atomculuḡu*, S. 156.

<sup>14</sup> Auch wenn es frühere Ansätze gab, so begründeten sie keine kosmologische Weltanschauung. Vgl. *ibid.*, S. 171.

<sup>15</sup> Pines, *Atomenlehre*, S. 5.

<sup>16</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 3, S. 67–74; vgl. auch Daiber, *Muʿammar*, S. 283–337.

<sup>17</sup> Pines, *Atomenlehre*, S. 7.

im Kontext der Frage nach der *Arché*, also dem Ursprung der Welt, gelesen werden, die seit Thales das Denken der griechischen Philosophen bestimmte.<sup>18</sup> Die *Arché* muss dabei alle Möglichkeiten der Existenz bereits in sich tragen, wenn die Welt auf sie zurückgeführt werden soll. Die Atome Demokrits waren seine Antwort auf die Frage nach der *Arché*. So konnte ein Demokrit sich die Akzidenzien nicht als eine zweite Seinskategorie neben den Atomen vorstellen.

Die Atome der Mutakallimūn hingegen antworten einer anderen Frage und haben nicht die Funktion als die *Archai* der Welt inne. Es gilt hier nicht die Frage nach der ersten Materie, sondern vielmehr die Suche nach der Handschrift Gottes in der Erschaffung der Welt. Die langwierigen Diskussionen, aus wie vielen Atomen ein Körper bestehen muss, ob die Atome ausgedehnt sind oder nicht und wie der Zusammenschluss (*taʿlif*) der Atome überhaupt funktioniert, muten zwar allesamt wenig theologisch an, aber man darf nicht übersehen, dass die grundsätzliche Legitimierung und Orientierung eine theologische war. Ohne die theologische Relevanz hätte die Atomlehre auch nicht so eine fundamentale Bedeutung für die *kalām*-Wissenschaft erlangen können.

Bulğen argumentiert, dass der Eingang des Atomismus in den *kalām* vor allem durch die historischen Umstände zu erklären sei.<sup>19</sup> Er verortet den Beginn des Atomismus zu Zeiten der *miḥna* im 9./3. Jahrhundert, als die Debatte um den *tawḥīd* sehr kontrovers war.<sup>20</sup> Den Muʿtaziliten war es wichtig, den *tanzīh*, also die Unvergleichbarkeit Gottes, hervorzuheben. Entgegen den philosophischen Konzepten, die für eine kosmologische Einheit von Gott und Welt plädierten, schien der Atomismus zum Zwecke des *tanzīh* besser geeignet. Das Besondere an der Atomlehre Demokrits war, dass sie die Welt als eine Art Mechanik erklärte, die keinen Gott notwendig machte. Das war für die muslimischen Theologen in dieser Form jedoch nicht hinnehmbar, weshalb eine ungefilterte Beeinflussung durch den griechischen Atomismus auszuschließen ist. Ferner ermöglichte der Atomis-

<sup>18</sup> Für die Bestimmung des Begriffs „Arché“ siehe: Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main (1993), S. 31–50. Obschon Thales die Idee der *Arché* geprägt hat, war es sein Schüler Anaximander, der sie zum ersten Mal als Begriff festgelegt hat. Vgl. Hermann Diels, *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*, Leipzig (1899), S. 14. Für eine philosophiegeschichtliche Betrachtung siehe auch: Hansjürgen Verweyen, *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*, Darmstadt (2005), S. 39–41.

<sup>19</sup> Bulğen, *Kelām Atomculuğu*, S. 190f.

<sup>20</sup> Für die *miḥna* siehe: van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, S. 672–674. Siehe auch: Josef van Ess, *Ibn Kullāb und die Miḥna*, in: *Oriens*, 18/19 (1965/1966), S. 92–142.

mus aber auch die Rede vom “Nichts”, welches die “Leere” meinte und auf den Raum zwischen den Atomen deutete.<sup>21</sup> Die Muslime konnten damit die Kurationslehre plausibilisieren und hatten zugleich einen kosmologischen Entwurf zur Hand, der es ihnen erlaubte, die Unvergleichbarkeit Gottes aufrechtzuerhalten. Kurz: Nur Gott kann Ewigkeit und Vollkommenheit zukommen. Die Welt kann nicht ewig sein, wenn ihre Bestandteile endlich sind. Wenn letzteres erwiesen war, wofür die Atomlehre sich bestens eignete, hatte man einen kosmologisch fundierten Gottesbeweis zur Hand.

### 3. Die kosmologische Theorie al-Māturīdīs

3.1 Eine allgemeine Bestimmung der māturīdischen<sup>22</sup> Perspektive Al-Māturīdī war in erster Linie ein Theologe und als solcher empfand er es als müßig, sich mit physikalischen Problemen auseinanderzusetzen. Da er aber als ein Mutakallim in der Pflicht stand, die Glaubensinhalte auch gegen Angriffe von außen zu verteidigen, konnte er sich dem nicht gänzlich versperren. Auch innermuslimische Diskurse und insbesondere die mu‘tazilitische Herausforderung machten es ihm unmöglich, sich nur mit dem Koran und der Sunna zu beschäftigen. Da ist z.B. das Problem, wie überhaupt affirmativ von Gott gesprochen werden kann und wie man ihn sich vorzustellen hat, wenn er unvergleichbar und unfassbar ist. So räumt er der Frage, was ein “Körper” (*ġism*) ist, sehr viel Raum ein, weil es ihm wichtig ist, zu beweisen, dass nichts in der geschaffenen Welt dem Schöpfer gleichen kann.<sup>23</sup> Sein Interesse an diesem Thema führt ihn jedoch nicht soweit, dass er nun über die Beschaffenheit von Atomen spekulieren würde. Ihm reicht der Beweis, dass alles Körperliche erschaffen sein muss und dass es somit ausgeschlossen ist, sich Gott als einen Körper vorzustellen.

#### 3.2 Al-Māturīdī – ein Atomist?

In der Literatur finden sich vier Hauptargumente für die These, dass al-Māturīdī ein Atomist sei. Diese sind zusammengefasst:<sup>24</sup> 1) Es ist ausgeschlossen, dass es etwas anderes Unendliches und Ewiges gibt außer Gott.

<sup>21</sup> Vgl. *ibid.*, S. 192f.

<sup>22</sup> Die Unterscheidung zwischen “māturīdisch” und “māturīditisch” dient der besseren Differenzierung zwischen dem Denken al-Māturīdīs selber und den Lehren seiner Schüler, die die Schule der “Māturīdiyya” nach ihm benannt haben.

<sup>23</sup> Al-Māturīdī, *Tawhīd*, S. 77f., 102f.

<sup>24</sup> Für umfassende Ausführungen siehe: Cerić, *Roots*, S. 113–121.

Die unendliche Teilbarkeit der Teile der Welt, die die Philosophen verteidigen, führt zu der Idee, dass die Welt unendlich ist. Al-Māturīdī ist ein Atomist, weil er die unendliche Teilbarkeit der Teile ablehnt. 2) Al-Māturīdī kannte das Konzept des Atomismus, da er den Terminus hierfür einmal verwendet, wenn er von den *ağzā' mimmā lā yatağazza'* spricht.<sup>25</sup> 3) Ferner denkt er auch in Begriffen der Atomisten wie *'ayn* ("Substanz") und *'arad* ("Akzidens"). 4) Schlussendlich erklärt auch sein prominentester Schüler an-Nasafī ihn zu einem Atomisten.

Diese Argumente klingen insgesamt so überzeugend, dass es bis heute keine Stimme gab, die entschiedene Zweifel geäußert und sie auf ihre Haltbarkeit überprüft hätte. Allerdings sind diese Argumente bei näherer Betrachtung nicht haltbar. Ihn als einen Atomisten zu lesen, macht es schwer, seinen gesamttheologischen Entwurf schlüssig zu deuten, da wir dann seine grundsätzliche Einstellung verzerren. Im folgenden sollen sie daher einzeln dekonstruiert werden.

### 3.2.1 Reflexion zum ersten Argument: Die Ablehnung der unendlichen Teilbarkeit

Es stimmt, dass al-Māturīdī die unendliche Teilbarkeit der Teile ablehnt. Dies ist unabdingbar für seine theologischen Ziele. Das macht ihn aber noch nicht zu einem Befürworter des Atomismus. Vielmehr lehnt er schlicht die Möglichkeit der unendlichen Teilbarkeit als solche ab, ohne sich dadurch dem Atomismus zu verpflichten. Das ist bezeichnend für al-Māturīdī, der in kosmologischen Belangen gerne eklektisch arbeitet, ohne dass er eine Notwendigkeit dafür sieht, auch das grundlegende System hinter den einzelnen Theoremen mitzutragen.

Dinge (*a'yān*), so argumentiert er, die wir durch unsere Sinne wahrnehmen, sind alle zusammengesetzt und voneinander abhängig. Dass ein Ding abhängig ist, beweist, dass es nicht selbst für sein Dasein zuständig ist. Also ist jedes Ding erschaffen, da zusammengesetzt. Seine Kritik an der Atomlehre folgt im Anschluss. Er präsentiert sich hier als ein strikter Empirist und Pragmatiker, wenn er sagt, dass man im Bereich der dinglichen Welt auch stets mit dem Wahrnehmbaren argumentieren muss und seine Lehren nicht auf Spekulationen aufbauen darf. Die Beobachtung der Welt zeigt, dass sich die Dinge auflösen, wenn sich ihre einzelnen Teile (*ağzā' wa-ab'ād*) voneinander trennen. Etwas, das sich auflöst, hört auf zu sein und ist vernichtet. Was ihn an dem Gedanken von kleinsten unteilbaren

<sup>25</sup> Al-Māturīdī, *Tawhīd*, S. 155.

Teilchen stört, ist, dass man dann theoretisch ja auch annehmen könnte, dass sie schon immer da waren und nicht erst erschaffen wurden: “Wenn erst einmal die Möglichkeit des Zerfalls und der Vernichtung (*fanāʿ*) gegeben ist, so ist es ausgeschlossen, dass es durch sich selbst besteht (*lam yağuz kawnuhū bi-naḥsihī*). Und hieraus folgt die Notwendigkeit des Anfangs [für diese Dinge]”.<sup>26</sup>

Zu behaupten, dass es Teilchen gebe, die weiter existieren würden, auch wenn man sie nicht mehr sinnlich wahrnehmen könne, und sich deshalb in Wirklichkeit nichts ganz auflöse, sei reine Spekulation, die nicht durch die Beobachtung legitimiert werden könne: “Und ihre Behauptung, es gebe Dinge, die den Augen verborgen sind und dennoch nicht vergehen (*lā yafnā*), entbehrt jeglichen Sinns. Denn wir erfahren die Welt nicht durch Hinweise (*dalāʿil*), sondern durch unsere Sinne (*abṣār*).”<sup>27</sup> Al-Māturidī hätte wohl kein Problem gehabt, die Existenz von Atomen zu akzeptieren, hätte man sie ihm unter einem Mikroskop zeigen können. Er reibt sich nur an dem Anspruch, dass diese Teilchen als die urewigen Bestandteile der Welt präsentiert werden. Aus denselben Beweggründen heraus hatten zwar die Muʿtaziliten die Existenz eines einzelnen Atoms – quasi als ein souveränes und unabhängiges Teilchen – für unmöglich erklärt, aber das alles interessiert al-Māturidī nicht mehr. Erstens, weil er prinzipiell die Existenz von sinnlich nicht wahrnehmbaren Teilchen der Welt leugnet, und zweitens, weil ihm prinzipiell alles suspekt ist, was von der Muʿtazila gelehrt wird. Wir sehen, dass sich die Sachlage bei näherer Betrachtung in ihr Gegenteil umgekehrt hat und dieses Argument nicht dazu taugt, aus ihm einen Atomisten zu machen.

### 3.2.2 Reflexion zum zweiten Argument: Der *Terminus technicus*

Bezüglich seiner Verwendung des *Terminus technicus* für “Atom” reicht es ebenfalls, auf den Kontext zu verweisen, in dem der Begriff fällt. Nicht ohne Bedeutung ist, dass der Begriff *al-ğuzʿ allaḍī lā yatağazzaʿ* bei al-Māturidī in einer etwas abgewandelten Form vorkommt. Es lautet bei ihm *ağzāʿ mimmā lā yatağazzaʿ*:

“Wenn man sich eine Teilung der feinen Körper (*al-ağsām al-laṭīfa*) in nicht weiter teilbare Teile (*ağzāʿ mimmā lā yatağazzaʿ*) einbildet, dann blieben diese einzelnen Teilchen der Sinneswahrnehmung versperrt, die sie dann [deshalb] zum Verstand [nicht] übermitteln kann. Auch

<sup>26</sup> Al-Māturidī, *Tawḥīd*, S. 78.

<sup>27</sup> Ibid., S. 78.

ihre Zusammensetzung [in diesen Körpern] käme je nach Feine und Dichte der Substanzen (*latf al-ḡawāhir wa-kaṭāfatuhā*) ohne das Zutun Gottes zustande. Damit würden die durch die Erkenntnis dieser Körper erfolgenden Beweise Gottes zum Werk eines möglichen Anderen. Dann hieße es, dass Gott den Menschen (*al-ḥalq*, wörtl.: der Schöpfung) nichts offengelegt hat, wodurch sie zur Erkenntnis gelangen könnten, dass dies [d.h. die Schöpfung] Gottes Werk ist, aufgrund eines Hinweises, der die Möglichkeit verwirft, dass es das Werk eines Anderen sein kann (*annahū minhu bi-dalīlin yadfa‘u l-inkāna min ḡayrihī*). Wie nun, wenn er nicht einmal die Sinnenwelt zu einem Hinweis gemacht hat, soll dann das Verborgene ein Hinweis sein? Und mit dieser Ansicht sind sie [die Mu‘tazila] insofern den Dualisten (*tanawīyya*) und anderen gleich, als keine von ihnen annehmen, dass Gottes Hinweise in seinem Werk angelegt sind. Denn es gibt nichts Übles, was nicht auch zugleich für einen anderen etwas Gutes sein könnte.”<sup>28</sup>

In dieser sehr polemischen Reaktion gegen die Lehren der Mu‘taziliten ist die prinzipielle Haltung al-Māturīdīs zu diesen Fragestellungen gut zu erkennen. Es ist nicht ohne Bedeutung, dass an dieser Stelle im *Kitāb at-tawḥīd* zum ersten und einzigen Mal von “unteilbaren Teilchen” die Rede ist.<sup>29</sup> Wie oben bereits erwähnt, fand al-Māturīdī es müßig, sich mit Fragen der physikalischen Spekulation zu befassen. So verwundert es hier auch nicht weiter, wenn er die Lehre von den unteilbaren Teilchen nicht näher erörtert. Es findet weder eine erläuternde Darstellung der Atomlehre statt, noch folgt eine alternative Theorie. Seine Motivation ist lediglich die Abgrenzung von allen Lehren, die seinem Verständnis vom *tawḥīd* auch nur im entferntesten Sinn gefährlich sein könnten. Er kritisiert den Kerninhalt der Lehre und sieht die Sache damit als abgehakt.

Wenn wir uns nun vergegenwärtigen in welchem Tonfall al-Māturīdī den Begriff fallen lässt, so wird deutlich, dass es ihm lediglich darum geht, seine Gegner bloßzustellen, sie lächerlich aussehen zu lassen, was durchaus auch die gängige Art war, wie Theologen zu seiner Zeit schrieben. Wir sehen auch, welchen Stellenwert die Atomlehre für ihn in seinem System hat in dem Umstand, dass er den Terminus nur beiläufig erwähnt und ihn

<sup>28</sup> Ibid., S. 155f.

<sup>29</sup> Es gibt eine weitere Stelle, an der al-Māturīdī wörtlich von *ḡuz’ lā yataḡazza’* spricht (al-Māturīdī, *Tawḥīd*, S. 320). Hier fällt der Begriff allerdings nicht im Sinne des Terminus für das Atom, sondern beschreibt einen einzigen Handlungsakt als ein unteilbares Phänomen und bezeichnet somit ein Akzidens.

nicht als einen ernst zu nehmenden Begriff präsentiert. Mit einem Gestus der Überlegenheit spricht er umschreibend von den Atomen:

“Und sie reden von jenen angeblichen Teilen, die nicht weiter geteilt werden können. Wo sind denn nun eure alles bestimmenden Teile? Sie sagen, sie seien so klein, dass man sie nicht wahrnehmen könne. Darf man fragen, woher sie dann von ihnen erfahren haben, wenn sie doch nicht einmal in den Schriften überliefert sind?”<sup>30</sup>

Wir sehen hier einen deutlichen Beleg dafür, dass al-Māturīdī sich entschieden gegen den Atomismus positioniert, ja er wehrt sich vehement dagegen, dass man ihn so verstehen könnte.

### 3.2.3 Reflexion zum dritten Argument: Die vermeintliche Nähe zu den Atomisten in der Wortwahl

Ferner wurde angeführt, dass er Begriffe wie *‘ayn* und *‘araḍ* verwendet, die von den Mu‘taziliten und auch von den Aš‘ariten atomistisch geprägt wurden. Diese Begriffe wurden zu al-Māturīdīs Zeiten jedoch nicht umfassend und ausschließlich in dieser atomistischen Prägung benutzt, wiewohl es auch mittlerweile klar sein dürfte, dass al-Māturīdī sie selber nicht in dieser Prägung verwendet haben kann. So hält auch Brodersen fest:

“Die Schwierigkeit, al-Māturīdīs Ontologie genauer zu fassen, liegt wohl auch darin begründet, dass er den Terminus *ḡauhar* anders als im Kalām allgemein üblich verwendet. Ist er dort eher als Bezeichnung für das Atom oder die Substanz gebräuchlich, folgt al-Māturīdī eher dem philosophischen Sprachgebrauch, nach dem *ḡauhar* als ‘materielle Substanz oder Wesen einer Sache’, manchmal aber auch als ‘Körper’ und damit einer konkreten Entität (*‘ain*) entsprechend versteht.”<sup>31</sup>

Es gibt insbesondere eine Stelle im *Kitāb at-tawḥīd*, die uns einen Aufschluss darüber gibt, wie al-Māturīdī den Begriff *‘araḍ* (“Akzidens”) versteht und verwendet. Die Argumentation gehört in den Kontext der Beweisführung, dass Gott *ex nihilo* erschaffen hat:<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Kam, *Das Böse*, S. 142.

<sup>31</sup> Brodersen, *Attributenlehre*, S. 478.

<sup>32</sup> Al-Māturīdī, *Tawḥīd*, S. 78. Es ist ein Unterkapitel im Kapitel “Über die Erschaffung der Welt und die Notwendigkeit eines Schöpfers”. Topaloğlu hat das Kapitel der Argumentation al-Māturīdīs folgend zuerst in drei Unterkapitel geteilt: Die Beweis-

“Nun steht der Unterschied (*tağāyur*) [des ‘*araḍ* vom *ğawhar*] fest.<sup>33</sup> Dennoch sind sich die *kalām*-Gelehrten in seiner Benennung nicht einig. Manche nennen es ‘*araḍ* (Akzidens) und wieder manche nennen es *ṣifa* (Eigenschaft). Das Richtige bezüglich dieser Frage ist, festzuhalten, welcher Terminus verwendet wird. Da mit der Benennung die Definition (*taʿrif*) einer Sache bzw. das Verständlichmachen des Gemeinten (*ifhām al-murād*) beabsichtigt wird, ist jeder Name, der diesem Anspruch gerecht wird, recht. Im Endeffekt erschließen sich die Namen uns weder durch rationale Anstrengung noch durch den Analogieschluss. Das ist auch der Grund, warum wir die folgende Aussage al-Kaʿbis für falsch halten: ‘Wenn es feststeht, dass etwas kein Körper ist, wird ersichtlich, dass es sich um ein Akzidens handelt.’

Es sprach Abū Maṣūʿ [al-Māturīdī] – Gott sei ihm gnädig –: Das wäre erst notwendig, wenn feststünde, dass alle Dinge in der Welt, die keine Körper sind, sogleich Akzidenzien sind. In der Schrift Gottes erfolgt die Nennung ‘Akzidens’ (‘*araḍ*’) für die [körperlichen] Dinge als solche (*aʿyān al-ašyāʾ*), wie z.B. wenn es heißt: ‘Und sie wünschen die [vergänglichen] Güter der Welt (‘*araḍ ad-dunyā*’) [Q 8/67] oder wenn es heißt: ‘Und ginge es um [weltliche] Güter (‘*araḍan*’), die leicht zu erwerben sind [...]’ [Q 9/42]. Deshalb entspricht es der islamischen Terminologie besser, hier das Wort *ṣifa* zu verwenden.”<sup>34</sup>

Die koranische Verwendung betont mit dem Begriff die Vergänglichkeit und deshalb die Minderwertigkeit der weltlichen Besitztümer und hat insofern mit der atomistischen Prägung nichts gemeinsam. Es ist aber ungewöhnlich für al-Māturīdī, dass er wissenschaftliche Termini mit der koranischen Verwendung vergleicht. Er war sich sicher bewusst, dass ein derartiger Ansatz mehr Probleme schafft, als dass er sie löst, weshalb sich die Frage stellt, was seine Absicht hinter diesem Einwand ist.

Festzuhalten ist zum ersten, dass er sich mit den terminologischen Feinheiten im *kalām*-Diskurs auskannte und mit diesem Einwand versucht, einer Tendenz gegenzusteuern, die er als dem Zweck undienlich erachtet hat. Ferner ist hervorzuheben, dass er im weiteren Verlauf selber seine

---

führung durch die Mittel der Überlieferung, der Sinne und der Vernunft. Kholeif nimmt diese Einteilung nicht vor. Bei ihm findet sich die Stelle einfach am Ende des ganzen Kapitels “Über die Beweisführung, dass die Dinge (*aʿyān*) erschaffen sind”. In der Kholeif Edition: al-Māturīdī, *Tawḥīd*, S. 17.

<sup>33</sup> So die wörtliche Übersetzung. Die inhaltlich korrekte Wiedergabe müsste jedoch lauten: “Somit wurde die Vergänglichkeit [der Dinge, also der *aʿrāḍ*] bewiesen.”

<sup>34</sup> Al-Māturīdī, *Tawḥīd*, S. 83.

Wortwahl nicht entsprechend ändert und nicht ausschließlich *ṣifa* für *‘araḍ* verwendet. Wenn er dann doch *ṣifa* benutzt, dann nicht im Sinne einer Akzidenz.<sup>35</sup> Diese Passage darf also nicht als eine systematische Distinktion von ihm verstanden werden, wenn er das Programm selber nicht verfolgt. Erneut ergeben diese seine Ausführungen nur vor dem Hintergrund der unermüdlichen Polemik gegen die Mu‘tazila in der Person von al-Ka‘bī einen Sinn.

Al-Ka‘bīs Position war laut al-Māturīdī, dass man notwendig auf ein Akzidenz schließen müsse, wenn man etwas beobachtet, das nicht selbst Körper ist. Al-Māturīdī wird es nicht gestört haben, dass al-Ka‘bī überhaupt von Akzidenzien spricht. Dass es Akzidenzien gibt und dass sie an den Körpern subsistieren, nimmt er selbst schon an.<sup>36</sup> Im Kontext der Diskussion ergibt sich, dass ihn die Definition stört, dass etwas Unkörperliches *zugleich* ein Akzidenz sein *muss*. Es gibt Dinge, so al-Māturīdī, die den Sinnen verborgen sind, also nicht körperlich sind, ohne dass man sie deshalb gleich zu Akzidenzien degradieren darf, wie z.B. der Geist (*rūḥ*), das Wissen an sich (*al-ma‘ārif nafsuhā*). In einer etwas impliziten polemischen Wendung zählt er hier sogar die Atome zu solchen Dingen, zumal sie ja laut den Verfechtern der Atomlehre den Sinnen nicht zugänglich seien, ohne zugleich Akzidenzien zu sein: “Und so verhält es sich auch in Bezug auf das, was man von der Trennung ohne Vernichtung behauptet; das erkennen wir nicht durch die Sinneswahrnehmung.”<sup>37</sup>

Dies findet sich im Rahmen der Kritik an den Leugnern der Erschaffung aus dem Nichts. Es ist sehr interessant, dass al-Māturīdī die Kritiker mit ihren eigenen Waffen zu schlagen beabsichtigt, wenn er mit den Atomen argumentiert. Die Kritik an der Schöpfungslehre hebt darauf ab, dass man nicht wissen kann, ob und wie die Schöpfung aus dem Nichts möglich sein soll, da man sie nicht nachweisen kann. Darauf kontert al-Māturīdī, dass das im selben Maß für die Atome gilt. Wie auch Topaloğlu in einer Fußnote zu seiner Übersetzung dieser Stelle richtig angibt, kann es sich bei dieser “Teilung, die nicht zur Auflösung führt” nur um einen Bezug auf die Atomlehre handeln.

Al-Māturīdī handelt auch hier gemäß seiner Prinzipien für den Bereich des Physischen keine Spekulation zuzulassen und den Mu‘taziliten al-Ka‘bī

<sup>35</sup> Vgl. z.B. die Verwendung des Begriffs im Rahmen seiner Erörterung zum Körper (*ḡism*). Ibid., S. 102f.

<sup>36</sup> Ibid., S. 86.

<sup>37</sup> Ibid., S. 81. Wörtl.: *wa-ka-dālika mā [yudda‘ā] min at-tafarruq lā al-halāk lā na‘rifuhū bi-l-ḥiss*.

bloßzustellen. Ihm geht es hier nur um den definitonischen Ton von al-Kaʿbī, wonach alles als Akzidenz zu gelten hat, was nicht sinnlich wahrnehmbar ist. Hätte al-Kaʿbī Recht, so müssten wir über die Engel und Gott ebenfalls sagen, dass sie Akzidenzien seien, was für al-Māturīdī nicht akzeptabel ist.

Wir dürfen al-Māturīdī also nicht atomistisch lesen, wenn er von *ʿayn*, *ḡawhar* und *ʿaraḍ* spricht. Wenn der atomistische Gebrauch der Worte angesprochen ist, so sind diese Begriffe stets negativ besetzt und im Rahmen einer Kritik eingebettet. Dass er sich bei seinen Begrifflichkeiten an den Atomisten orientiert, ist, wie wir gesehen haben, ebenfalls weit gefehlt.

**3.2.4 Reflexion zum vierten Argument: Die Fürsprache an-Nasafis**  
Schließlich beruft man sich bei dem Versuch, aus al-Māturīdī einen Atomisten zu machen, auf die Autorität von Abū l-Muʿīn an-Nasafī, der rund zwei Jahrhunderte nach al-Māturīdī lebte (gest. 508/1114). Dieses Argument ist für viele Forscher das stärkste, weil es sich auf die Autorität des wichtigsten Schülers beruft. Die anderen aufgeführten Argumente sind auch in Anlehnung an ihn formuliert worden. In einer kurzen Passage in an-Nasafis *Tabṣirat al-adilla*, schreibt er, dass es möglich sei, al-Māturīdī atomistisch zu lesen, da dieser der grundsätzlichen Teilbarkeit der Dinge in Substanzen und Akzidenzien zustimme<sup>38</sup>:

“Der Großteil der *mutakallimūn* behauptet, die Dinge bestünden aus drei Teilen: Atomen (*ḡawāhir*), Körpern (*aḡsām*) und Akzidenzien (*aʿrāḍ*). Dem Meister Abū Maṣṣūr al-Māturīdī – Gottes Segen über ihn – hingegen gefiel diese Unterteilung nicht, da sie nicht präzise sei (*li-mā fihā min ʿayb at-tadāḥul*). Denn die Körper sind [bei den *mutakallimūn*] zugleich die Atome, aus welchen sie zusammengesetzt sind. Er bevorzugte zu sagen: Die Dinge bestehen aus Akzidenzien und Substanzen (*aʿyān*), wobei mit Akzidenz jenes gemeint ist, was nicht eigenständig bestehen kann (*mā yastahīlu qiyāmuhū bi-nafsihī*). Die Substanz ist das, was eigenständig bestehen kann. Und mit ‘eigenständig bestehen’ meinen wir, dass ihre Existenz von einem anderen Ort her verursacht ist als dem, an dem sie besteht.”<sup>39</sup>

Aus seinen weiteren Ausführungen im Folgenden kann man erkennen, dass an-Nasafī selbst ein Atomist war, wie auch die große Mehrheit der Transo-

<sup>38</sup> Yavuz, *Tabiat*, S. 55.

<sup>39</sup> An-Nasafī, *Tabṣira*, S. 62f.

xanier nach al-Māturīdī, die sich zu diesem Thema äußerten.<sup>40</sup> Allerdings sieht man aus seinen widersprüchlichen Aussagen in dem letzten Satz in der zitierten Passage, dass auch an-Nasafī sich schwertat, den Atomismus für seine Hörerschaft plausibel zu formulieren. Rudolph macht darauf aufmerksam, dass man an-Nasafīs Aussagen zu al-Māturīdī kritisch betrachten muss, da es nicht das Anliegen an-Nasafīs war, seinen Meister ungefiltert zur Sprache kommen zu lassen. Vielmehr verfolgte er dabei eine eigene Agenda.<sup>41</sup> Diese Agenda ergab sich aus der Abwehrhaltung, in die die transoxanische Ḥanafīyya, in Folge der Herausforderungen seitens der mittlerweile dominanten Aš‘ariyya, geraten war. An-Nasafīs Ziel war es nun, die eigene Partei gegen die Angriffe zu stärken, welche darin bestanden, dass ihnen Schwächen in ihrer Systematik vorgeworfen wurden, nämlich dass sie nicht sehr versiert in Fragen der Physikotheologie seien. Wie an-Nasafī es selbst zugibt, wollte sich sein Meister in diesen Belangen nicht endgültig festlegen, weil er die Beschäftigung mit solchen Themen als müßig empfand.<sup>42</sup>

Vor diesem Hintergrund verwundert es wenig, dass an-Nasafī versucht, seine eigene Position dadurch zu stärken, dass er sich auf seinen Meister al-Māturīdī beruft. Es war ihm nur schlicht nicht möglich aus al-Māturīdī einen Atomisten zu machen, was dringend gefordert war, wenn er den Aš‘ariten etwas entgegensetzen wollte. Der Atomismus zählte nämlich mittlerweile zum Standardrepertoire eines ernstzunehmenden Theologen. So blieb ihm schließlich nichts anderes übrig als aufzuzeigen, dass al-Māturīdī diese Diskurse nicht fremd waren, er ihnen aber reserviert gegenüberstand. Nun war er gefordert selber seinen Meister weiterzudenken. Laut Rudolph wird al-Māturīdī erst von an-Nasafī an zum Schulgründer stilisiert.<sup>43</sup>

#### 4. Fazit: Der verhängnisvolle dritte Weg

Wir sehen also, dass keines der Argumente, die al-Māturīdī zu einem Atomisten stilisieren wollen, einer genauen Prüfung standhält. Nur wenn dies erkannt wird, lässt sich seine Lehre in sich schlüssig lesen. Dass er sich der kosmologischen Fragen nicht systematisch annehmen will, ist aber nicht als eine Kapitulation zu verstehen. Vielmehr scheint es seinem Verständ-

<sup>40</sup> Vgl. Rudolph, *Al-Māturīdī*, S. 275f.; Brodersen, *Attributenlehre*, S. 481.

<sup>41</sup> Rudolph, *Al-Māturīdī*, S. 275f. Vgl. auch ders., *Das Entstehen*.

<sup>42</sup> Siehe: an-Nasafī, *Tabṣīra*, S. 62f.

<sup>43</sup> Vgl. Rudolph, *Das Entstehen*, S. 399f.

nis von der Theologie zu entsprechen. Während die Implementierung der Atomlehre in die Theologie bei al-Aš‘arī nämlich zu einem Okkasionalismus führte, wodurch von einer Autonomie des Menschen in seinem Tun keine Rede mehr sein konnte, führte das bei den Mu‘taziliten dazu, dass sie Gefahr liefen, auch Gott und seine Attribute in Substanz- und Akzidenz-Kategorien zu denken. Die Frage nach der Freiheit des Menschen, die bei al-Aš‘arī stark an physikalische Prämissen gebunden ist, ist für al-Māturidī in diesem Rahmen fehl am Platz. Er beschreibt einen Ansatz, den man heute als psychologisch bezeichnen könnte: Der bloße Umstand, dass jedem Menschen eine Handlung unter äußerem Zwang instinktiv widerstrebt, ist für ihn ein hinreichender Beleg für seine These.<sup>44</sup>

Wir wissen, dass al-Māturidī eklektisch arbeitet, indem er jene Teile der fremden Lehren übernimmt, die sich problemlos in seine Weltanschauung integrieren und sich durch empirische Beobachtungen mühelos belegen lassen. Die Etablierung der ontologischen Elemente in sein System ist in erster Linie vor dem Hintergrund des Disputes mit Andersgläubigen, insbesondere den Dualisten zu verstehen. So ist die eigentliche Absicht der Unterteilung der Welt in Substanzen und Akzidenzien die, dass sie ihm ein willkommenes Werkzeug zur Hand gibt, mit dem er seine Schöpfungstheologie ausformulieren kann.

Zugleich scheint al-Māturidī aus demselben Grund von dem Atomismus Abstand zu nehmen. Denn diesen sieht er vor allem von denjenigen vertreten, die die Ewigkeit der Welt verteidigten. Dieses nämlich ist stets der Inhalt seiner heftigsten Polemik gegen die Mu‘tazila, die er bezichtigt, dualistische Lehren übernommen zu haben. Aus ebendemselben Grund bekennt er sich weder zu den Naturalisten noch zu den Akzidentalisten, obwohl er seine Neigung zu ihren Ideen nicht verbergen kann.

So versucht al-Māturidī, einen dritten Weg zu gehen. Die Prinzipien, die dabei zu befolgen sind, sind in der Erkenntnislehre angelegt, die er seinem Buch voranstellt. Demnach gibt es vornehmlich drei Quellen der Erkenntnis: die Sinneswahrnehmung, die Vernunft/der Verstand und die Überlieferung. Da die kosmologischen Probleme schwerlich durch die Überlieferung allein zu beantworten sind, muss er seine Argumentation auf die Vernunft und Sinneswahrnehmung stützen. Der Vernunft kommt dabei die Aufgabe zu, die durch die Sinne gegebenen Informationen zu verarbeiten und zu bewerten. Hierbei erweist sich al-Māturidī jedoch als ein strikter Empirist und weist alle Argumente zurück, die nicht durch die Erfahrung

<sup>44</sup> Al-Māturidī, *Tawḥīd*, S. 321. Vgl. auch Pessagno, *Irāda*, S. 182–184.

gestützt werden können. Deshalb erübrigt sich bei ihm die Frage nach der materiellen Substanz und somit auch die Frage nach dem Urelement der Natur. An seine Stelle tritt das Argument der *creatio ex nihilo*. Wie nun diese Kreation wohl tatsächlich vonstattenging, ist eine Frage, um die sich ein Theologe nach al-Māturīdī nicht weiter zu bemühen hat.

Dieses Konzept bietet uns nun zwar keine konsequent ausgearbeitete Kosmologie, aber man wird immerhin zugeben, dass es innerhalb seiner eigenen Paradigmen durchaus schlüssig ist. Somit formuliert al-Māturīdī zwar eine einzigartige Position, bleibt aber gerade dadurch ein Außenseiter. Das scheint mir mit der gewichtigste Umstand dafür gewesen zu sein, dass seine Ideen nicht konsequent weitergedacht wurden. Dieser Punkt müsste in den Aufzählungen für die möglichen Gründe seiner rezeptionellen Vernachlässigung stärker bedacht werden. Denn gerade seine Ablehnung der systematischen Integration physikalischer Theorien in den *kalām*-Diskurs, kann für den modernen Diskurs der Verhältnisbestimmung von Theologie und (Natur-)Wissenschaft nutzbar gemacht werden. Gerade die von al-Māturīdī angedeutete Öffnung in die reflexive Selbstwahrnehmung kann uns in dem Sinne ein Schlüssel sein, dass wir im interdisziplinären Diskurs einen viel engeren Austausch zwischen Theologie und Psychologie vorantreiben müssen.

## Literatur

- al-Aš‘arī, Abū l-Ḥasan. *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*. Hg. von Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963<sup>2</sup>.
- Brodersen, Angelika. *Der unbekannte kalām. Theologische Positionen der frühen Māturīdīya am Beispiel der Attributenlehre*. Berlin: LIT, 2014.
- Bulğen, Mehmet. *Kelām Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Cerić, Mustafa. *Roots of Synthetic Theology in Islām*. Kuala Lumpur: ISTAC 1995.
- Daiber, Hans. *Das theologisch-philosophische System des Mu‘ammar Ibn ‘Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.)*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1975.
- Dhanani, Alnoor. “Atomism”. In: *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. Online: [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/atomismCOM\\_24249](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/atomismCOM_24249). (Zuletzt abgerufen am 1.6.2018).

- . “Al-Māturīdī and al-Nasafī on Atomism and the Tabāʿiʿ”. In: İlyas Çelebi (Hg.). *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: ISAV, 2012, S. 65–76.
- . “Kalam Atoms and Epicurean Minimal Parts”. In: F. Jamil Ragep und Sally P. Ragep (Hg.). *Tradition, Transmission, Transformation*. Leiden: Brill, 1996, S. 157–173.
- . *The physical theory of Kalam. Atoms, space, and void in Basrian Muʿtazili cosmology*. Leiden: Brill, 1994.
- van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 Bde. Berlin: De Gruyter, 1991–1997.
- Frank, Richard M. “Notes and Remarks on the ṭabāʿiʿ in the Teaching of alMāturīdī”. In: *Mélanges d’islamologie* 1 (1974), S. 137–150.
- Gardet, Louis. “İlm al-Kalām”. In: *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. Online: [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ilm-alkalam-COM\\_0366](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ilm-alkalam-COM_0366). (Zuletzt abgerufen am 1.6.2018).
- Günaltay, M. Şemseddin und İrfan Bayın. *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*. Ankara: Fecr, 2008.
- Ibn Rushd, Muḥammad b. Aḥmad. *Maßgebliche Abhandlung. Faṣl al-Maqāl*. Übers. und komm. von Frank Griffel. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
- Izmirli, Ismail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: Ankara Okulu, 1981.
- Kam, Hureyre. *Das Böse als Gottesbeweis. Die Theodizee al-Māturīdīs im Lichte seiner Epistemologie, Kosmologie und Ontologie*. Berlin: EB-Verlag, 2019.
- Koçar, Musa. *Mâtürîdî’de Allah-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Ötüken, 2004.
- Martin, Richard C. und Mark R. Woodward. *Defenders of Reason in Islam. Muʿtazilism from Medieval to Modern School*. Oxford: Oneworld, 2003.
- al-Māturīdī. *Kitāb at-tawḥīd*. Hg. von Bekir Topaloğlu und Muhammed Aruçi. İstanbul: ISAM, 2001.
- an-Nasafī, Abū l-Muʿīn. *Tabşirat al-adilla fī uşul al-dīn*. Hg. von Hüseyin Atay. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Pessagno, J. Meric. “İrāda, İkhtiyār, Qudra, Kasb. The View of Abū Manşūr alMāturīdī”. In: *Journal of the American Oriental Society* 104/1 (1984), S. 177–191.
- Pines, Shlomo. *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*. Berlin: A. Heine, 1936.
- Pretzl, Otto. “Die frühislamische Atomenlehre”. In: *Der Islam* 19 (1931), S. 117–130.
- Rudolph, Ulrich. *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden: Brill, 1997.

- . “Das Entstehen der Mâtürîdiya”. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 147 (1997), S. 394–404.
- . *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2000.
- Wensinck, A. J. *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.
- Yavuz, Şevki. “İmâm Mâtürîdî’nin Tabiat ve İlliyete Bakışı”. In: *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Hg. von İlyas Çelebi. İstanbul: ISAV, 2012, S. 54–64.

# Der Einfluss der Atomlehre auf die muslimische Rechtstradition

Serdar Kurnaz\*

## Abstract

*Im islamischen Vertragsrecht werden Vertragsgegenstände in bereits existierende Gegenstände (‘ayn) und in Nutzen (manfa‘a) bzw. Nutzungsrecht eingeteilt. Den Prototypen von Verträgen finden die Gelehrten im Kaufvertrag (bay‘). Personen- und Sachmiete (iğāra, im Folgenden: Mietvertrag) wird nach diesen Grundsätzen verstanden: Es ist der Verkauf von einem bestimmten Nutzen. Das aber widerspricht einem weiteren Grundsatz: Etwas, was zur Zeit des Vertragsschlusses nicht existiert, darf nicht verkauft werden. Der Nutzen, der in einem Mietvertrag verkauft werden soll, kann erst in Zukunft entstehen. Er existiert während des Vertragsschlusses nicht. Daher wäre es eigentlich verboten, Mietverträge zu schließen. Wir wissen aber, dass muslimische Rechtsgelehrte sie nicht verbieten. Wie also begründen sie, dass Mietverträge geschlossen werden dürfen? Weshalb teilen sie die Verkaufsgegenstände in real existierende Dinge und Nutzen ein, woraus das Problem entsteht, nichtexistierende Dinge zu verkaufen? Ergibt sich dieses Problem, weil die Gelehrten einer bestimmten Naturphilosophie, der Atomlehre, folgen, die die Welt in Substanzen und von Gott immer wieder neu erschaffenen Akzidenzien teilen? Der vorliegende Artikel diskutiert am Beispiel der Mietverträge die Ansicht und den Datierungsversuch, dass das islamische Recht seit dem 2./8. Jahrhundert der Atomlehre entsprechend systematisiert wurde.*

## 1. Einführung

Es ist bekannt, dass das islamische Recht sich nicht unabhängig von theologischen Diskussionen und Positionen entwickelt hat.<sup>1</sup> Selten kommt dabei

---

\* Berliner Institut für Islamische Theologie, Humboldt-Universität zu Berlin.

<sup>1</sup> So etwa hat nach Reinhart eine gewisse murğī‘itische Haltung dazu geführt, dass Ḥanafiten zwischen *farḍ* und *wāğīb* unterschieden haben, siehe Reinhart, “Like the Difference Between Heaven and Earth”. Weitere *kalām*-Diskussionen werden

in der Sekundärliteratur zur Sprache, dass theologische Annahmen Auswirkungen auf die Systematik des islamischen Rechts hatten. Der türkische Theologe Hasan Hacak hat die Beobachtung gemacht, dass das islamische Recht schon seit der ersten Hälfte des 2./8. Jahrhunderts nach dem Atomismus, der sich allmählich mit dem Ende des 3./9. und Anfang des 4./10. Jahrhunderts in der Theologie (*kalām*) durchgesetzt hat, systematisiert wurde.<sup>2</sup> In diesem Beitrag möchte ich die Frage aufgreifen, ob und wie die Atomlehre die Rechtsvorstellung muslimischer Gelehrter beeinflusst hat. Hierzu gehört ebenfalls, Hacaks Datierung des Einflusses zu überprüfen.

Die Frage nach dem Einfluss des Atomismus auf das islamische Recht ist insofern relevant, als dass hiermit ein Beitrag dazu geleistet werden kann, die Frage, inwiefern das islamische Recht aus der menschlichen Erfahrung heraus erwachsen ist, zu beantworten. Da Hacak ebenfalls die Ansicht vertritt, der Atomismus habe auch die Rechtstheorie und -hermeneutik (*uṣūl al-fiqh*) beeinflusst, werde ich in Grundzügen auf diese Frage eingehen. Neben der Arbeit von Hacak werde ich die Ausführungen von Smirnov einbeziehen, der eine Auswirkung des Atomismus auf die *uṣūl al-fiqh* erkannt hat.<sup>3</sup> Als Fallbeispiel, an dem ich den Einfluss des Atomismus besprechen werde, habe ich Personen- und Sachmieten (*iğāra*, im Folgenden kurz: Mietvertrag) gewählt. Bevor ich aber auf einzelne Themenbereiche aus der rechtspraktischen und rechtstheoretischen Tradition eingehe, möchte ich den Atomismus im sunnitischen *kalām* in Grundzügen beschreiben.

---

in Büchern zum *uṣūl al-fiqh* direkt erwähnt, so etwa die Frage nach der Fähigkeit des Menschen, das Gute und Böse zu erkennen, siehe al-Āmidī, *al-Iḥkām*, Bd. 1, S. 111–130; Ibn ‘Aqil, *al-Wāḍiḥ*, Bd. 1, S. 26f. Auch in modernen Einführungen wird diese Thematik aufgegriffen, siehe az-Zuḥaylī, *Uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, S. 115–131; al-Aṣqar, *al-Wāḍiḥ*, S. 18–22. So wird auch, vor allem in den šāfi‘itischen, mālikitischen und ḥanbalitischen Werken, die Frage nach den Kategorien des Wissens gestellt, siehe z.B. al-Farrāʾ, *al-‘Udda*, Bd. 1, S. 80–82; al-Bāḡī, *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*, Bd. 1, S. 174f.; aš-Širāzī, *al-Luma‘ fī uṣūl al-fiqh*, S. 78–80. Die meisten ḥanafitischen *uṣūl*-Werke wenden sich dieser Frage nicht systematisch zu. Eine Ausnahme bildet dabei as-Samarqandī, *Mizān al-uṣūl fī natā’iğ al-‘uqūl*, S. 8–10. Es sind weitere theologische Themen und Grundannahmen vorhanden, wie etwa die Offenbarungstheologie oder die theologisch begründete Haltung des Abwartens (*at-tawaqquf*), die sich auf die Normderivationsmethoden auswirken, siehe Kurnaz, *Methoden zur Normderivation im islamischen Recht*.

<sup>2</sup> Der Einfluss des Atomismus auf den *kalām* wurde sehr früh erkannt, siehe etwa Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*. Auch später wurden Arbeiten dazu verfasst, siehe Dhanani, *The Physical Theory of Kalām*.

<sup>3</sup> Es handelt sich dabei um die folgenden Arbeiten: Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*; Smirnov, “Understanding Justice”.

## 2. Die Atomlehre in ihren Grundzügen

Nach der Atomlehre besteht die Welt aus Substanzen (Sg. *ğawhar*,<sup>4</sup> auch Sg. *‘ayn*) und Akzidenzien (Sg. *‘araḍ*), aus denen sich Körper (*ağsām*) zusammensetzen. Nach den *kalām*-Gelehrten wird unter Atom der Teil verstanden, der sich nicht mehr teilen lässt (*al-ğuz’ allaḍi lā yatağazza’*). Dieser Teil, also das Atom, füllt einen Raum (es ist *mutaḥayyiz*). Ob nun ein Atom selbst einen Raum füllt oder dadurch einen Raum füllen kann, dass es mit anderen Atomen zusammenkommt, ist unter den Gelehrten umstritten. Mit den Substanzen verbinden sich die Akzidenzien, die etwa Eigenschaften der Substanzen sind, wie z.B. Farben, Geruch und Bewegung – daher wurden sie oft auch als “Eigenschaft” (*ṣifa*) bezeichnet. Akzidenzien können nicht eigenständig existieren und müssen sich mit den Substanzen verbinden. Sie werden nicht als Teil (*ğuz’*) bezeichnet, da Teile selbst wiederum teilbar sind, was für Akzidenzien ausgeschlossen sei. Da Handlungen sich in Bewegungen manifestieren, sind Handlungen für die Gelehrten Akzidenzien. Schon daran ist nach Hacak abzulesen, dass die Atomlehre eine Auswirkung auf das islamische Recht habe. Denn islamisches Recht ist die Wissenschaft, die sich um die Beurteilung der rechtlich relevanten Handlungen bemüht. Entsprechend sehen die Gelehrten, so Hacak, Handlungen als Akzidenzien. Zusammenfassend gehört zu den Grundlehren des Atomismus u.a., dass es einen Teil gibt, der nicht unendlich teilbar ist, dass Substanzen ohne Akzidenzien nicht existieren können und *vice versa*, zugleich, dass Akzidenzien nicht in zwei aufeinanderfolgenden Momenten bestehen können, dass die Existenz des Möglichen (*mumkin*) nicht dem gleicht, was sich in der Vorstellung befindet, und dass in der Welt nichts außer Substanzen und Akzidenzien vorzufinden ist.<sup>5</sup>

Durchgesetzt hat sich die Atomlehre schulübergreifend vor allem ab dem Ende des 3./9. Jahrhundert.<sup>6</sup> Bis zu diesem Zeitpunkt wird sie von Gelehrten wie Ğahm b. Şafwān (gest. 128/745-46), Ḍirār b. ‘Amr (gest.

<sup>4</sup> In der *kalām*-Literatur wird *ğawhar* gerne als *al-ğawhar al-fard* konkretisiert, um eindeutig auf Atome zu verweisen.

<sup>5</sup> Vgl. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 34–40, 57–67. Siehe außerdem: Rahman, “Arad”; al-Baḳillānī, *at-Tamhid*, S. 18; al-İğī, *al-Mawāqif*, S. 96f.; at-Tahānawī, *Kaššāf*, Bd. 1, S. 602; an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla*, Bd. 1, S. 62f.; al-Bazdawī, *Uşūl ad-dīn*, S. 25f.

<sup>6</sup> Vgl. Dhanani, “Atomism”. Im 6./12. Jahrhundert nimmt nach Hacak die bisher stark atomistische Haltung der Aş‘ariten eine Wendung, indem aristotelische Momente, die einen Atomismus ablehnen, Zugang gewannen. Dadurch ergeben sich widersprechende Haltungen innerhalb der Frage nach den Atomen, so Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*.

200/815) und Abū l-Hudayl al-‘Allāf (gest. 235/849-50) diskutiert und formuliert, vor allem von Aš‘ariten und Māturīditen vertreten. Die Zuschreibung der Atomlehre zu Abū Manšūr al-Māturīdī (gest. 333/944) selbst ist jedoch problematisch.<sup>7</sup> Auch die Mehrheit der Mu‘taziliten sind Anhänger der Atomlehre und sind maßgeblich an ihrer Entwicklung beteiligt, wobei in einigen Punkten große Diskrepanzen zu den Aš‘ariten und Māturīditen bestehen.<sup>8</sup>

### 3. Zur Auswirkung der Atomlehre auf die muslimische Rechtstradition

Schon aus dem Umstand heraus, dass die meisten muslimischen Rechtsgelehrten theologisch geschult waren, liegt die Überlegung nahe, dass sie die existierenden Dinge gemäß der Atomlehre in Substanzen und Akzidenzien teilen und das Recht entsprechend systematisieren. Tatsächlich kann man feststellen, dass z.B. Verkaufsgegenstände (*a‘yān*, Sg. *‘ayn*) mit Substanzen und Nutzen (*manfa‘a*, Pl. *manāfi‘*)<sup>9</sup>, der aus einer Ware, einem Gegenstand oder “von einer Person” (im Sinne von Arbeitskraft) gewonnen wird, mit Akzidenzien gleichgesetzt wird. Vertragsgegenstände werden nach der Mehrheitsmeinung demnach in *‘ayn* und *manfa‘a* unterteilt so wie es nach der Atomlehre in der Welt nur Substanzen und Akzidenzien gibt. Akzidenzien wiederum umfassen nach der herrschenden Atomlehre Handlungen. Diese fallen nach der soeben erwähnten Dichotomie in den Bereich der Nutzen.<sup>10</sup> Diese in Anlehnung an die Atomlehre entwickelte Unterscheidung in *‘ayn* und *manfa‘a* beeinflusste nach Hacaks Auffassung die Rechtssystematik, einzelne Rechtsbestimmungen und die *uṣūl al-fiqh*. Im Folgenden möchte ich diesem nachgehen und besonders die Begründung der Zulässigkeit des Mietvertrags näher betrachten.

<sup>7</sup> Vgl. Dhanani, “Atomism”; Kam, *Das Böse als Gottesbeweis*, Kap. 3.3.

<sup>8</sup> Dhanani, *The Physical Theory of Kalām*.

<sup>9</sup> *Manfa‘a* kann Nutzen oder aber auch Nutzungsrecht heißen (siehe Rohe, *Das islamische Recht*, S. 112; entsprechend *usufruct* in Hallaq, *Shari‘a*, S. 256). Je nach sinnvoller Übertragung verwende ich manchmal das Wort Nutzen und an geeigneten Stellen Nutzungsrecht. Um Überschneidungen zu vermeiden, werde ich nur *ḡawhar* als Substanz übersetzen, wobei Hallaq, *Shari‘a*, S. 256 *‘ayn* als *substance* übersetzt. Ich verwende eher “real existierendes Objekt” oder, wie Rohe, *Das islamische Recht*, S. 108, “bestimmte Sache”.

<sup>10</sup> Vgl. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 91–95.

### 3.1 Zur Begründung des Mietvertrags am Beispiel der Ḥanafiten und Šāfi‘iten in Anlehnung an die Atomlehre

Gegenstand des Mietvertrags ist der Nutzen bzw. das Nutzungsrecht (*manfa‘a*), das von einer Sache oder einer Person gewonnen wird. Demnach werden im Rahmen des Mietvertrags Nutzen verkauft. Nutzen auf der anderen Seite kommt in verschiedenen Formen vor: Nutzen eines Objekts, Nutzen an einer Person im Sinne einer Dienstleistung und in Eheverträgen im Sinne vom Nutzungsrecht der Vulva.<sup>11</sup> Diese ‘*ayn-manfa‘a*-Dichotomie beeinflusst nach Hacak die gesamte Rechtssystematik und geht auf die Atomlehre zurück. Die gewichtigste Auswirkung auf das Mietrecht liegt nun darin, dass, wie noch zu zeigen sein wird, sowohl für Ḥanafiten als auch für Šāfi‘iten Nutzen als Vertragsgegenstand der Seinskategorie “Akzidenz” (‘*araḍ*) zugeordnet werden. Das wiederum heißt, dass Nutzen, da sie Akzidenzen sind, nicht in zwei aufeinanderfolgenden Momenten existieren können. Dies hat zur Konsequenz, dass im Rahmen von Mietverträgen etwas verkauft wird, was nicht existiert: damit wäre der Vertragsgegenstand *ma‘dūm*. Prinzipiell gilt nach dem Grundsatz (hier bezeichnet als *qiyās*), dass der Verkauf von Nichtexistentem (*al-ma‘dūm*) verboten ist.<sup>12</sup> Doch wissen wir auch zugleich, dass Mietverträge von der Mehrheit der Gelehrten für gültig erklärt werden. Wie gehen nun ḥanafitische und šāfi‘itische Gelehrte mit diesem Problem um?

#### 3.1.1 Zulässigkeit des Mietvertrags bei Ḥanafiten

Der erste ḥanafitische Gelehrte, der explizit die Verbindung zwischen Akzidenzen und Nutzen herstellt, ist Abū Zayd ad-Dabūsī (gest. 430/1039). In seinem rechtmethodischen Werk<sup>13</sup> unterscheidet er zwischen Substanzen

<sup>11</sup> Diese Unterscheidung geht, wie Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 99f. zurecht darauf verweist, auf an-Nawawī, *Rawḍat aṭ-ṭālibin*, Bd. 4, S. 103f., zurück.

<sup>12</sup> Vgl. as-Saraḥsī, *Mabsūṭ*, Bd. 15, S. 74, Z. 12–14.

<sup>13</sup> Vgl. ad-Dabūsī, *Taqwīm al-adilla*, S. 92f., 282f. Hacak findet weitere zwei Passagen in ad-Dabūsī *al-Asrār fi l-furū‘ wa-l-uṣūl*, (s. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 107f., Fn. 25, 26). Eine Passage gleicht dem Eintrag in *Taqwīm al-adilla*, S. 92, wo er zwischen Substanzen und Nutzen unterscheidet und sagt, dass man Substanzen Akzidenzen vorziehen solle, da Ersteres in den Bereich des *ḡawhar* fällt. Daher habe auch Substanz einen eigenen Wert (wörtl. *al-ḡawāhīr tuqawwamu bi-nafsihā*). Auf der anderen Seite wird den Nutzen ein Wert beigemessen bzw. zugeschrieben (wörtl. “sein Wert gründet auf etwas Anderem”, *qiyāmuhā bi-ḡayrihā*). Die zweite von Hacak zitierte Passage ist in *Taqwīm al-adilla* nicht zu finden. Maḥmūd Tawfiq ‘Abdallāh al-‘Awāṭali al-Rifā‘ī hat auch ein Werk von ad-Dabūsī unter dem Titel *al-Asrār fi l-uṣūl wa-l-furū‘ fi taqwīm adillat aš-šar‘*, herausgegeben, jedoch scheint dieses Buch identisch mit *Taqwīm al-adilla* zu sein. Die beiden Passagen dort sind identisch mit den eingangs erwähnten Passagen aus *Taqwīm al-adilla*; vgl. ad-Dabūsī, *al-Asrār*, Bd. 2, S. 133f. und

(*ʿayn*) und Nutzen (*manfaʿa*) und setzt Nutzen und Akzidenzien gleich. Nutzen haben nach ad-Dabūsī keinen eigenen Wert, sondern ihnen wird Wert beigemessen. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass Nutzen im Grunde genommen Akzidenzien sind und nicht eigenständig bestehen können. Anders verhält es sich in Bezug auf Substanzen bzw. eigenständig existierende Objekte: Sie haben einen eigenen Wert. Ferner können Nutzen, so ad-Dabūsī weiter, nicht auf zwei aufeinanderfolgenden Momenten existieren.<sup>14</sup> Damit ergibt sich das Problem, dass Nichtexistentes verkauft wird, sollte ein Mietvertrag geschlossen werden. Er löst dieses Problem, zwar in einem anderen juristischen Kontext, indem er im Bereich des Handels (*tiğāra*) den Verkauf von Nutzen nicht für verboten erklärt. Nutzen als Verkaufsgegenstand kann nach ad-Dabūsī hier als Besitz (*māl*) verstanden werden, was eigentlich ausgeschlossen sei, sodass der Verkauf zulässig wird, obwohl der Verkaufsgegenstand während des Kaufgeschäfts noch nicht existiert. Der Grund dafür ist, dass Menschen ein Bedürfnis danach haben, Nutzen zu kaufen, sprich Mietverträge abzuschließen, deren Gegenstand der Verkauf vom Nutzungsrecht ist.<sup>15</sup>

Nach ad-Dabūsī finden wir Šams al-Aʿimma as-Saraḥsī (gest. 483/1090), der betont, dass Gegenstand des Mietvertrags Nutzen und diese zugleich Akzidenzien sind. Daher verwerfen nach as-Saraḥsī manche ḥanafitische Gelehrte diesen Vertragstyp, da er darauf hinauslaufe, dass man etwas Nichtexistentes verkaufen würde, was dem oben genannten allgemeinen Grundsatz (*al-qiyās*) widerspreche. Die Argumentation lautet wie folgt: Nutzen sind nichtexistent und daher kann man sie nicht besitzen. Sie können daher auch nicht verkauft werden und sind als Vertragsgegenstand (*al-maʿqūd ʿalayh*) disqualifiziert. Somit sei der Vertragstyp "Mietvertrag" zu verwerfen. As-Saraḥsī stimmt dieser Argumentation nicht zu. Er wendet ein, dass Nutzen Akzidenzien sind und diese nicht auf zwei aufeinanderfolgende Momente existieren können, weshalb es nicht sinnvoll sei die Existenz des Vertragsgegenstandes zu fordern, da dies notwendigerweise dazu führe, dass man die Ware nicht herausgeben könne (der *taslīm* sei unmöglich). Der Nutzen könne mit dem Objekt, aus dem er gewonnen wird (wörtl.

Bd. 3, S. 191f. Wir können festhalten, dass das Buch mit dem *Asrār*, das Salim Özer herausgegeben hat und Hasan Hacak vorlag, ein anderes Buch ist als das Buch mit dem Titel *Asrār*, das ar-Rifāʿī herausgegeben hat. Leider war es mir nicht möglich, die von Özer herausgegebene Edition von *Asrār* zu untersuchen, da sie im Rahmen einer mir nicht zugänglichen unveröffentlichten Dissertation (Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 1997) ediert wurde.

<sup>14</sup> Vgl. ad-Dabūsī, *Taqwīm*, S. 92f., 282f.

<sup>15</sup> Vgl. ad-Dabūsī, *Taqwīm*, S. 283.

*al-ʿayn al-muntafaʿ bihā*), ersetzt werden. Somit wäre der Vertrag gültig, wie im Falle von Eheschlüssen, bei denen die Braut mit dem, was mit der Eheschließung bezweckt wird (*maqṣūd bi-n-nikāh*)<sup>16</sup> und die Zahlungsverpflichtung (*ḍimma*) als Lokus (*maḥall*) des Terminkaufvertrags (*salam*)<sup>17</sup> ersetzt wird. Außerdem kann der Zeitpunkt des Zustandekommens (*inʿiqād*) des Vertrags auf die Entstehungszeit des Nutzens bezogen werden, wodurch der vollständige Besitz (*istifāʿ*) des Nutzens garantiert werden könne. Daher werden, so as-Saraḥsī, Mietverträge auch als geteilte Verträge (*ʿuqūd mutafarriqa*) bezeichnet: Ihr Entstehen erneuert sich in jedem Moment, in dem der Nutzen existiert. Nach as-Saraḥsī haben die Menschen ein Bedürfnis nach Mietverträgen. Daher müssen sie erlaubt sein. Es spielt demnach eine zentrale Rolle für das Vertragsrecht, “[...] denn, das Bedürfnis der Menschen ist eine Grundlage für das Vertragsrecht” ([...] *wa-ḥāḡatu n-nāsi aṣṣḥun fī ṣarʿi l-ʿuqūdi*). Mit der Zulässigkeit von Mietverträgen wäre dieses Bedürfnis gedeckt.<sup>18</sup>

Anders argumentiert der Ḥanafit ʿAlāʾ ad-Dīn al-Kāsānī (gest. 587/1191). Für ihn ist es nach dem methodischen Prinzip des “Für-gut-Haltens” (*al-istiḥsān*) möglich, Mietverträge für erlaubt zu erklären, und zwar in Anlehnung an Koran, Sunna und den Konsens der Gelehrten. Diese Argumente zeigten, dass Mietverträge erlaubt seien, wie etwa mit Bezug auf Koran 28/26f. und 65/6, und dass der Prophet gesagt habe, dass dem Tagelöhner sein Lohn ausgehändigt werden soll, bevor sein Schweiß trocknet.<sup>19</sup> Andere Ḥanafiten erwähnen die Methode des *istiḥsān* nicht, jedoch verweisen sie auf ähnliche Hinweise aus den Rechtsquellen wie al-Kāsānī, insbesondere auf das Bedürfnis der Menschen danach, Nutzen zu kaufen bzw. Dinge zu mieten, da sie es sich ansonsten nicht leisten können.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Vgl. as-Saraḥsī, *Mabsūt*, Bd. 4, S. 192–194 zählt die in Frage kommenden Ziele der Eheschließung auf. In dieser Passage verwendet as-Saraḥsī sowohl das Wort *maqṣūd* (das Beabsichtigte) und *maṣāliḥ* (zu Dt. etwa Interesse, Nutzen).

<sup>17</sup> Für eine kurze Beschreibung des Terminkaufvertrags siehe Hallaq, *Shariʿa*, S. 250f.

<sup>18</sup> Vgl. as-Saraḥsī, *Mabsūt*, Bd. 15, S. 74f. Für die Gleichsetzung von Akzidenzien und Nutzen siehe auch as-Saraḥsī, *al-Uṣūl*, Bd. 1, S. 55f. Für die Diskussion der Gleichsetzung von Akzidenzien und Substanzen und as-Saraḥsī Ablehnung der Auffassung, dass Mietverträge dem allgemeinen Prinzip widersprechen, siehe al-ʿAynī, *al-Banāya*, Bd. 10, S. 221f. (auf diesen beiden Seiten sind einige Fehler vorhanden, die wahrscheinlich auf die falsche Lesung des Manuskripts zurückgehen oder Tippfehler sind: lies etwa auf S. 222 *aʿrāḍ* anstatt *iʿrāḍ*); al-Mawṣilī, *al-Iḥtiyār*, Bd. 2, S. 50f. Siehe außerdem ohne Verweis auf as-Saraḥsī: al-Marḡinānī, *al-Hidāya ṣarḥ bidāyat al-mubtadī*, Bd. 6, S. 269.

<sup>19</sup> Vgl. al-Kāsānī, *Badāʾiʿ*, Bd. 5, S. 511–515.

<sup>20</sup> Beispielsweise nennen al-Marḡinānī, *al-Hidāya*, Bd. 6, S. 269–270 und al-Mawṣilī, *al-Iḥtiyār*, Bd. 2, S. 50f. zunächst das Bedürfnis der Menschen als Argument für die

Festzuhalten ist, dass die ḥanafitischen Gelehrten das Problem, etwas Nichtexistentes zu verkaufen, was sich im ersten Augenblick aus der Gleichsetzung von Nutzen mit Akzidenzien zu ergeben scheint, unterschiedlich lösen: durch *istiḥsān*, durch Berufung auf das Bedürfnis der Menschen nach Mietverträgen und durch Neujustierung des Vertragsgegenstandes vom Nutzen zum fassbaren Objekt hin. Allen ist gemeinsam, dass sie sich auf dieselben Koranverse, Hadithe, den Konsens der Gelehrten und das Bedürfnis der Menschen berufen. Hacak übersieht diese Unterschiede in der Legitimation des Mietvertrags und gibt an, dass die Ḥanafiten im Allgemeinen entsprechend des *istiḥsān* argumentierten, was zwar für al-Kāsānī gilt, aber abweichende Ansichten in den meisten anderen ḥanafitischen Quellen nicht adäquat wiedergibt.<sup>21</sup>

### 3.1.2 Zulässigkeit des Mietvertrags bei Šāfi‘iten

Den meisten šāfi‘itischen Quellen ist der Hinweis auf den Atomismus nicht eindeutig zu entnehmen. Zu den Ausnahmen zählen etwa Šihāb ad-Dīn az-Zanġānī (gest. 656/1258) und Taqī d-Dīn as-Subkī (gest. 756/1355). Ein kursorischer Blick auf die šāfi‘itische Literatur lässt erkennen, dass die Šāfi‘iten wie die Ḥanafiten zwischen Substanzen bzw. Objekten und Nutzen als Vertragsgegenstände unterscheiden. Für sie ist der Mietvertrag ebenfalls der Verkauf von Nutzen und gehört somit zum Typ der Kaufverträge (*buyū‘*). Dieser Verkauf ist für sie erlaubt, weil die Menschen ein Bedürfnis nach dem Nutzen, der verkauft wird, haben.<sup>22</sup> Hacak auf der anderen Seite beruft sich zum größten Teil auf az-Zanġānī und verallgemeinert seine Ausführungen, die auf einen atomistischen Einfluss verweisen, mit Referenz auf as-Subkī.<sup>23</sup> Schließt diese Beobachtung aus, dass Šāfi‘iten entsprechend der atomistischen *ġawhar-‘araḍ*-Dichotomie argumentierten und somit Nutzen mit Akzidenzien gleichsetzten?

Zunächst einmal kann man annehmen, dass sie diese Dichotomie berücksichtigen, wenn wir der Annahme folgen, dass die Nichtexistenz/

---

Zulässigkeit des Mietvertrags, woraufhin Argumente aus Koran und Sunna hinzugefügt werden.

<sup>21</sup> Vgl. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 112f., 120. Hacak fasst aber ansonsten die Argumente der Ḥanafiten übersichtlich zusammen, siehe *ibid.*, S. 95f., 101, 104, 110–117, 120.

<sup>22</sup> Vgl. al-Gazālī, *al-Wasīṭ*, Bd. 4, S. 153; al-Baġawī, *at-Tahdīb*, Bd. 4, S. 420; aš-Širāzī, *al-Muḥaḍḍab*, Bd. 2, S. 243. Al-‘Imrānī, betont, dass Nutzen wie Objekte (*a‘yān*) gesehen werden können und daher ihr Verkauf zulässig ist, was auch so gelesen werden kann, dass Nutzen von real existierenden Objekten im Grundsatz zu unterscheiden sind, aber rechtlich gleich bewertet werden. Siehe al-‘Imrānī, *al-Bayān*, Bd. 7, S. 288.

<sup>23</sup> Vgl. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 97f. und 98, Fn. 12.

Absenz von Nutzen während dem Vertragsschlusszeitpunkt auf der atomistischen Annahme beruht, dass Akzidenzien in zwei aufeinanderfolgenden Momenten nicht existieren können. Man kann wohl zu dem Schluss kommen, dass Šāfi‘iten entsprechend der Atomlehre argumentieren, da wir wissen, dass die Šāfi‘iten zumeist Aš‘ariten sind und den Atomismus im Allgemeinen akzeptieren. Diese Annahme wird durch die Ausführungen Abū l-Ma‘ālī al-Ġuwaynī (gest. 478/1085) gestützt. In seinem Rechtswerk *Nihāyat al-maṭlab* diskutiert al-Ġuwaynī den Gegenstand von Mietverträgen. Dieser kann entweder das Mietobjekt selbst sein oder der Nutzen daran. Nach al-Ġuwaynī ist der Gegenstand von Mietverträgen ein Nutzen, denn dieser sei das, was mit Mietverträgen bezweckt sei (*al-maqṣūd minhu*).<sup>24</sup> Der Nutzen, der der eigentliche Vertragsgegenstand sei, ist für al-Ġuwaynī nicht mit dem Verkaufsobjekt gleichzusetzen. Vielmehr sei der Nutzen eine Erscheinung des Objekts (*tahayyu’ al-‘ayn*).<sup>25</sup> Der Terminus *tahayyu’* ist ein Hinweis auf die Atomlehre, in deren Rahmen er verwendet wird. Dass al-Ġuwaynī diesen Terminus verwendet, kann so gedeutet werden, dass er dieser Lehre entsprechend argumentiert.<sup>26</sup> Damit können wir festhalten, dass al-Ġuwaynī im Rahmen der Atomlehre Nutzen als quasi Akzidenzien denkt. Daher steht für ihn der Mietvertrag im Widerspruch zum o.g. allgemeinen Grundsatz (*al-qiyās*).<sup>27</sup> Das wiederum lässt die Annahme erhärten, dass er ähnlich wie Ḥanafiten in einem atomistischen Kontext argumentiert. Seine Argumente für die Gültigkeit des Mietvertrags hingegen sind, wie bei den Ḥanafiten, Koran, Sunna, der Konsens der Gelehrten und das Bedürfnis der Menschen nach Mietverträgen. Ausgeschlossen aber ist *istiḥsān*.

Eine explizite Gleichsetzung von Akzidenzien und Nutzen sehen wir, wie auch Hacak vermerkt, bei az-Zanġānī. In einem anderen Diskussionskontext, und zwar dem Schadensersatz von usurpierten Waren (*ḍamān al-ġaṣb*), bespricht er die folgende Frage: Muss der Nutzen, der entstanden wäre, wenn das Objekt, aus dem er resultieren würde, wenn es nicht gestohlen wäre, kompensiert werden? Dort hält er fest, dass Nutzen die Erscheinungen (*tahayyu’*) von Objekten sind, was an die Wortwahl al-Ġuwaynīs erinnert. Hinzu kommt, dass für az-Zanġānī Erscheinungen auch Akziden-

<sup>24</sup> Ähnliches Argument: ar-Rāfi‘ī, *al-‘Azīz*, Bd. 6, S. 81.

<sup>25</sup> Vgl. al-Ġuwaynī, *Nihāyat al-maṭlab*, Bd. 8, S. 67f.

<sup>26</sup> Siehe z.B. Dhanani, *The Physical Theory of Kalām*, S. 23, 116; Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 30.

<sup>27</sup> Vgl. al-Ġuwaynī, *Nihāyat al-maṭlab*, Bd. 8, S. 67.

zien sind. Diese werden jeden Moment erneuert, da sie jeden Moment zerfallen und wieder erschaffen werden.<sup>28</sup>

Neben az-Zanğānī erwähnt as-Subkī Erscheinungen (*tahayyuʿ*) im Kontext atomistischer Termini, worauf Hacak ebenfalls hinweist. Nutzen sind auch für ihn Erscheinungen von Objekten, welche in einem Moment existieren, aber im nächsten wieder vergehen. As-Subkī betont aber, dass der Mieter darauf vertrauen kann, dass diese “Erscheinung” fortwährend existieren wird, da sie mit dem Objekt verbunden ist. Daher solle der Nutzen nicht direkt mit der Erscheinung in Verbindung gebracht werden, denn sie sei eine Eigenschaft (*ṣifa*) des Objekts – dies wiederum könnte als Hinweis für Atomismus gelesen werden, da Akzidenzien Eigenschaften ebenfalls umfassen. Konkreter am Beispiel der Mietwohnung heißt es: Die “Erscheinung” solle nicht mit dem Wohnen gleichgesetzt werden, was als Handlung am Haus bewertet werden könne. Vielmehr ist nach as-Subkī Nutzen eine dritte Zwischenkategorie, die zwar während des Vertragsschlusses nicht existiert, aber zugleich ein Teil (*ğuzʿ*) des Vertrags ist. Der Mietvertrag könnte darauf aufbauend so gedeutet werden, dass man eine freie Verfügung über den Nutzen hat, auch wenn man ihn nicht besitzen kann, da er nicht dauerhaft existiert. Damit wäre der Widerspruch zum allgemeinen Grundsatz des Verkaufs vom Nichtexistentem vermieden.<sup>29</sup> Somit kann auch für die Šāfiʿiten gelten, dass einige unter ihnen auf systematische Probleme, die durch die Atomlehre gegeben sind, eingehen.

Worin liegt nun der Unterschied zu der ḥanafitischen Ansicht? Aus az-Zanğānīs Ausführungen folgt, wie auch Hacak erkennt, dass Ḥanafiten und Šāfiʿiten nicht zwangsläufig gleicher Meinung sind, auch wenn sie nach dem Atomismus argumentieren. Auch wenn alle Šāfiʿiten sagen würden, dass Nutzen mit Akzidenzien gleichzusetzen ist, so gehen sie, im Gegensatz zu den Ḥanafiten, davon aus, dass Nutzen als Verkaufsgegenstände, die aus religionsrechtlicher Sicht verkauft werden dürfen (sog. *māl mutaqaawwim*), bewertet werden. Der Grund dafür sind nach az-Zanğānī konventionelle Annahmen (*iʿtiqādāt ʿurfīya*) – Hacak übersetzt dies als “soziale Realitäten”<sup>30</sup> – und nicht rationale Annahmen. Denn die Scharia basiere auf konventionellen Annahmen und nicht auf rationalen. Doch gibt az-Zanğānī zu, dass die Ḥanafiten eigentlich Recht hätten, da sie sich auf rationale Wahrheiten (*al-ḥaqāʾiq al-ʿaqliya*) beriefen, jedoch sei das Recht nicht voll-

<sup>28</sup> Vgl. az-Zanğānī, *Tahriğ*, S. 225f.

<sup>29</sup> Vgl. as-Subkī, *Fātāwā as-Subkī*, Bd. 1, S. 434.

<sup>30</sup> Hacak übersetzt *iʿtiqādāt ʿurfīya* als “soziale Realität” (türk. *sosyal gerçeklik*), vgl. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 121.

ends darauf zu beziehen. Es ist für ihn eine rationale Wahrheit, dass die Welt aus Substanzen und Akzidenzien besteht. Indem die Šāfi‘iten Nutzen und Objekte gleich bewerten, halten sie dafür, dass auch der Nutzen von einem usurpierten Objekt kompensiert werden muss. Ḥanafiten negieren dies, da etwas Nichtexistentes nicht kompensiert werden kann.<sup>31</sup> Nun lässt sich die Frage stellen, welche Auswirkung diese scheinbar atomistische Unterscheidung in Substanzen und Nutzen auf die Rechtssystematik hat.

### 3.1.3 Auswirkungen der ‘ayn-manfa‘a-Dichotomie auf das islamische Recht

#### 3.1.3.1 Auswirkungen auf das Vertragsrecht im Allgemeinen

Zwei Grundsätze durchlaufen die Systematik: 1) Es gibt zwei Typen von Verkaufsgegenständen: real existierende Gegenstände (Sg. ‘ayn) und Nutzen. 2) Der Prototyp für Verträge ist der Kaufvertrag (*bay‘*). Nach dessen Muster werden alle weiteren Verträge systematisch bearbeitet. Entsprechend der ‘ayn-manfa‘a-Dichotomie zerfällt die Besitzübertragung (Bereicherung, *tamlīk*) in zwei Arten: Besitzübertragung von real existierenden Objekten (wörtl. Besitzübertragung der Sache, arab. *tamlīk al-‘ayn*) und Übertragung des Nutzungsrechts (wörtl. Besitzübertragung des Nutzens, arab. *tamlīk al-manfa‘a*). Die Besitzübertragung von Objekten hat wiederum zwei Arten: Besitzübertragung mit und ohne Gegenleistung (*‘iwāḍ*). Besitzübertragung mit Gegenleistung liegt beim Kaufvertrag vor, wohingegen Besitzübertragung ohne Gegenleistung sich in Schenkung (*hibā*), Almosen (*ṣadaqa*) und Vermächtnis (*waṣīya*) zeigt. Die Übertragung des Nutzungsrechts hat zwei analoge Arten: Die Übertragung ohne Gegenleistung zeigt sich in der Leihe (*‘āriya*)<sup>32</sup> und im Vermächtnis eines Nutzungsrechts. Die Übertragung mit Gegenleistung manifestiert sich im Mietvertrag.<sup>33</sup>

#### 3.1.3.2 Auswirkungen auf Schadensersatz am Beispiel usurpierter Waren

Hacak macht darauf aufmerksam, dass die ‘ayn-manfa‘a-Dichotomie Auswirkungen auf den Schadensersatz hat. Er führt ein Beispiel aus ḥanafitischer

<sup>31</sup> Vgl. az-Zanḡānī, *Taḥrīḡ*, S. 226.

<sup>32</sup> Hallaq, *Sharī‘a*, S. 266 beschreibt ‘āriya wie folgt: “A free loan of non-fungible things, ‘āriya (pl. ‘arāyā) is a revocable (*jā‘iz*) non contractual obligation amounting to a gift of usufruct.” Rohe, *Das islamische Recht*, S. 107f. übersetzt ‘āriya als “Leihe”; dem schließe ich mich an.

<sup>33</sup> Vgl. al-Mawṣilī, *al-Iḥtiyār*, Bd. 2, S. 50; as-Saraḡsī, *Mabsūt*, Bd. 15, S. 74; al-Kāsānī, *Badā‘i‘*, Bd. 5, S. 516; Hallaq, *Sharī‘a*, S. 245. Für eine Übersicht über das Vertragsrecht siehe Rohe, *Das islamische Recht*, S. 103–112.

Literatur an: Wird ein Reittier entwendet, wird nach seiner Rückgabe nicht gefordert, dass der Nutzen entschädigt werden muss, den der Besitzer des Reittieres hätte, wenn es nicht entwendet wäre. Denn der Nutzen sei keine Ware, die widerrechtlich angeeignet werden könne, da er nicht existiere. Daher sei auch keine Entschädigung möglich. Außerdem sei eine vollständige Übereinstimmung (*mumātala*) zwischen dem Usurpierten und der Entschädigung ausgeschlossen, wenn es sich dabei um Nutzen handle. Die Šāfi‘iten widersprechen dieser Meinung. Nutzen werden als real existierende Waren betrachtet, auch wenn sie der Systematik nach in die Kategorie der Akzidenzien fallen. Daher muss nach ihrer Ansicht der Nutzen, der usurpiert wurde, entschädigt werden. Derjenige, der bewirkt, dass der Besitzer auf den Nutzen seines Reittiers verzichten muss, ist die entwendende Person, sodass er diesen Verzicht durch Zahlung einer Entschädigung ausgleichen muss.<sup>34</sup>

Neben den Diskussionen um den Schadensersatz ermittelt Hacak weitere Felder des Rechts, die von der ‘*ayn-manfa‘a*‘-Dichotomie beeinflusst seien, wie etwa das Eherecht. Seiner Meinung nach systematisieren die Šāfi‘iten das Eherecht nach dem Muster des Mietvertrags, wohingegen laut Hacak die Ḥanafiten Einspruch erheben. Hacak führt aus: Nach den Šāfi‘iten gilt, dass der Gegenstand der Eheschließung das Nutzungsrecht der Vulva (wörtl. *manfa‘at al-buḍ‘*) ist. Der Prototyp für die Eheschließung wäre damit der Mietvertrag, da dessen Gegenstand, wie wir bereits gesehen haben, das Nutzungsrecht ist. Ähnlicher Meinung seien auch Mālikiten und Ḥanbaliten, wobei unter den Mālikiten hervorgehoben werde, dass im weitesten Sinne der Eheschluss unter dem Kaufvertrag (*bay‘*) subsumiert werden müsse, da er auch für Mietverträge als Prototyp diene. Im Endeffekt sei die Systematik unter ihnen gleich. Die Ḥanafiten widersprechen dieser Auffassung. Nach der einen Meinung, die nach Hacak von frühen Ḥanafiten vertreten werde, sei die Eheschließung wie ein Kaufvertrag zu bewerten, da Gegenstand dieses Vertrags nicht der Nutzen sei, sondern die Frau selbst als ‘*ayn*. Nach anderen Ḥanafiten sei der Gegenstand der Eheschließung der Nutzen im Sinne von sexuellem Austausch. Der Unterschied zur šāfi‘itischen Meinung bestehe darin, dass dieser Nutzen an die Stelle des ‘*ayn* selbst tritt. Deshalb dürfe der Eheschluss nicht nach dem Muster des Mietvertrags strukturiert werden.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Vgl. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 118–126; as-Saraḥsi, *al-Uṣūl*, Bd. I, S. 56f., as-Saraḥsi, *Mabsūt*, Bd. 11, S. 78; az-Zanḡāni, *Taḥrīḡ*, S. 226; al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, Bd. 7, S. 160f.

<sup>35</sup> Vgl. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 100, 162–164.

Hacak zitiert nur wenige Quellen aus der šāfi‘itischen Literatur, sodass sein Argument zum Einfluss der Atomlehre auf das Eherecht und die abweichende Systematik zwischen Šāfi‘iten und Ḥanafiten zu dünn erscheint. Auch in šāfi‘itischen Werken sind Meinungen zu finden, die der ḥanafitischen ähneln, das Nutzungsrecht der Vulva als quasi-‘ayn und nicht als *manfa‘a* zu betrachten.<sup>36</sup>

## 3.2 Möglicher Einfluss der Atomlehre auf die *uṣūl al-fiqh*

### 3.2.1 Grundlegende Gedanken

Auch wenn aufgrund der verwendeten Terminologie in den *furū‘ al-fiqh* in einigen Bereichen des Rechts der Einfluss der Atomlehre erkennbar ist, kann man daraus nicht auf einen Einfluss auf die Normfindungsmethoden und den *uṣūl al-fiqh* schließen. Smirnov führt für die Normfindung der muslimischen Rechtsgelehrten folgende Überlegungen an: Generell gelte, dass jedes Ding jederzeit existiere und wieder nichtig werde und dies sich in jedem Moment wiederhole. Jedes Ding sei demnach ein “snapshot of existence”<sup>37</sup>. Für Smirnov ist die Wahrheit den einzelnen Momenten vorausgehend, “by virtue of being already established”<sup>38</sup>. Seine “preceding fixity”<sup>39</sup> und nicht sein allgemeiner Charakter führe dazu, dass dazugehörige Partikularia entsprechend bewertet werden. Das rechtlich Richtige sei zudem mit der Wahrheit identisch. Durch Aussagen etwa in Koran und Sunna wird demnach ein Set an Grundlagen geschaffen, die den folgenden Zeiten vorausgehenden. Diesen Grundsätzen dürfe nicht widersprochen werden. Aus diesen Gründen sei das Recht keine abstrakte Ordnung von Dingen oder Ideen. Das Recht sei ein “set of exact requirements, an exemplar”<sup>40</sup>, das nicht mit einem abstrakten Charakter alle möglichen Partikularia in einer Einheit umfasse. Die Frage danach, was rechtskonform zu tun sei, werde

<sup>36</sup> So etwa in einer speziellen Frage zum Schadensersatz: Wenn ein Mann eine freie Frau oder eine Sklavin zum Geschlechtsverkehr zwingt, heißt es in al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, Bd. 7, S. 164, dass ein Schadensersatz neben der Unzuchtstrafe fällig ist. Neben anderen Argumenten führt er an, dass im Falle einer zum Geschlechtsverkehr gezwungenen Person erst recht eine Brautgabe fällig wird, wenn doch für die freiwillige Eheschließung auch eine Brautgabe vorgesehen ist. Dabei macht er darauf aufmerksam, dass das Nutzungsrecht der Vulva anstelle von Waren tritt (wörtl. *li-anna l-manāfi‘a l-buḍ‘i tağrī mağrā l-amwāli*). Wenn nun der Schaden an Waren (*amwāl*) im Falle von Usurpation – das Nutzungsrecht der Vulva wird nach diesem Verständnis bei erzwungenem Geschlechtsverkehr usurpiert – ersetzt wird, so gelte dies auch im Falle vom Nutzungsrecht der Vulva.

<sup>37</sup> Smirnov, “Understanding Justice”, S. 340.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid, S. 341.

dadurch gelöst, dass man mit den etablierten Grundlagen eine Regelung für die neue Situation bestimme. Denn die neue Regelung bestimme im Grunde nichts Neues, sondern sei auf die Grundlage zu beziehen und eine bloße Fortführung: “The ‘new’ is just the modified ‘old’”<sup>41</sup>. Daher konzentriere man sich auf die Normderivationsmethoden. Der Wiederhall dieser Systematik sei in der *aşl-far<sup>c</sup>*-Unterscheidung, also die Unterscheidung zwischen der Vergleichsgrundlage für einen praktischen Fall und dessen Bewertung, zu sehen. Der *aşl* (Grundlage) ermögliche es überhaupt, dass ein *far<sup>c</sup>* (Einzelfall) entstehen könne. Das Entscheidende für Smirnov ist, dass ein Bündel von Grundlagen (*uşul*) keine Kohärenz aufweisen müsse und daher multiple Verbindungen zwischen den Grundlagen und den neu entstehenden praktischen Einzelfällen (*furū<sup>c</sup>*) möglich seien. Entscheidend sei aber, dass es nicht zwei sich gegenseitig ausschließende Grundsätze geben könne. Um solche Spannungen aufzulösen greife die Abrogationstheorie (*an-nash*). Smirnov betont auch, dass ein Einzelfall zu einer Grundlage (*aşl*) werden kann. Wie genau das möglich ist, erklärt er im Rahmen seiner Erörterungen aber nicht. Aus allem heraus sei es nur folgerichtig, wenn ein Richter aus einem Set an möglicherweise sich widersprechenden Regelungen die passendste für seinen zu bearbeitenden Fall heraus suche.<sup>42</sup> All dies könne als Einfluss der Atomlehre, insbesondere aus dem Umstand, dass Dinge nicht in zwei aufeinander folgenden Momenten existieren könnten, gelesen werden.

Im Vergleich zu Smirnov richtet Hacak im Bereich der *uşul al-fiqh* sein Augenmerk nicht auf die Grundlagen der Normfindung. Er ist der Auffassung, dass die Atomlehre es nicht erlaube, Methoden oder Rechtssysteme zu entwickeln, die nach der Quiddität (*māhiya*, wörtl. “Was-heit”) einer Sache fragt. Dies habe auch eine Auswirkung auf Definitionen, zumindest nach der aristotelischen Logik in der Rezeption der muslimischen Logiker. Die Definitionen, die im Recht vorzufinden seien, wichen laut Hacak hiervon ab. So werde dort nicht der Quiddität entsprechend Definitionen angeführt. Vielmehr entsprächen die angeführten Wortdefinitionen einer Beschreibung von Individuen und Sachen, die vom Wort wiedergegeben werden.<sup>43</sup> Hacak geht nicht näher darauf ein, welche Konsequenzen dieses Definitionsverständnis auf das Recht hat, sondern macht darauf aufmerksam, wie sich das Fehlen des Quidditätsverständnisses auf Methoden auswirkt, mithilfe derer aus den Quellen Normen hergeleitet werden. Er ist der Meinung,

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Vgl. Smirnov, “Understanding Justice”, S. 339–343.

<sup>43</sup> Vgl. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 171–187; an-Naşşār, *Manāhiğ al-baht*, S. 100–105.

dass es in solch einem Verständnis nicht möglich sei, induktiv oder deduktiv zu argumentieren.<sup>44</sup> Vielmehr könne man eher mit der Analogie (*qiyās*) argumentieren, die im Grunde zwei spezifische Fälle in Vergleich zueinander setzt und es aufgrund einer Ähnlichkeit erlaubt, beide Fälle gleich zu bewerten. Daher ist es nach Hacak nicht verwunderlich, dass wie al-Ġazālī (gest. 505/1111) betont,<sup>45</sup> die meisten *qiyās*-Fälle aus dem *qiyās aš-šabah* (zu Dt. etwa Ähnlichkeitsanalogie) bestehen. Somit könnten zwei Dinge, die nicht gleicher Art oder Gattung sind, miteinander verglichen werden.<sup>46</sup> Das dürfte auch Ibn Ḥazm (gest. 456/1064), der sich gegen den Atomismus wendet und sich unter dem Begriff *dalīl* für verschiedene Typen des Syllogismus verpflichtet, dazu bewegt haben, dem *qiyās* zu widersprechen, sofern verschiedene Dinge unterschiedlicher Arten und Gattungen analog bewertet werden.<sup>47</sup>

### 3.2.2 Kritik

In der Analyse Smirnovs spielt die *aṣl-farʿ*-Dichotomie eine zentrale Rolle. Leider sind keine direkten Verweise bei Smirnov auf die Atomlehre und die *uṣūl*- und *furūʿ*-Quellen vorhanden. Smirnov geht nicht direkt auf die Terminologie der Atomlehre ein und vergleicht *aṣl* und *farʿ* nicht mit *ḡawhar* und *ʿaraḍ*. Jedoch kommt er zu seinen Schlussfolgerungen aufgrund der zentralen Lehre des Atomismus, dass Akzidenzien nicht auf zwei aufeinanderfolgenden Momenten existieren können. Inwiefern es dann noch möglich ist, dass gewisse Grundlagen vorhanden sind, die den einzelnen neu entstehenden Momenten vorausgehen, also wie fortwährende *uṣūl* vor den *furūʿ* bestehen können thematisiert er nicht. Eine mögliche Lösung scheint zu sein, den *aṣl* mit *ḡawhar* zu identifizieren. Sie wären etwa so wie real existierende Dinge (*aʿyān*) im Bereich der Rechtspraxis zu bewerten. Die neu entstehenden Fälle wären wie der Nutzen (*manfaʿa*) kontingent und könnten nur existieren, und zwar im jeweiligen Moment, wenn sie mit den *uṣūl* verknüpft werden. Auch wenn die Pluralität im islamischen Recht – denken wir an die *uṣūl*, die das Recht nach Smirnov bestimmen – überzeugend von Smirnov erklärt wird, bleibt die *aṣl-farʿ*-Verbindung im Rahmen seiner Beschreibung des Zeitverständnisses ziemlich ambig.

<sup>44</sup> Hacak sieht eben hierin den Grund dafür, dass sie spät in die Rechtsmaximen (*qawāʿid*) erst nach der Einführung der aristotelischen Logik in die Rechtsmethodik Eingang gefunden hat; vgl. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 189.

<sup>45</sup> Vgl. al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, Bd. 3, S. 644.

<sup>46</sup> Vgl. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 187f.

<sup>47</sup> Vgl. *ibid.*, S. 190f. Für eine Übersicht zu Ibn Ḥazm, siehe Kurnaz, *Methoden*, S. 325–327, 333.

Hacak dagegen geht explizit auf die Atomlehre ein und sagt, dass die Einzelfälle – er spricht nicht von *uṣūl* – als *ḡawhar* fungieren und als Grundlage für weitere Fälle dienen. Dies sei auch der Grund dafür, dass ein kasuistisches Recht in der muslimischen Denktradition vorliege.<sup>48</sup> Auch wenn Smirnovs und Hacaks Ausführungen in einigen Punkten überzeugen, wird nicht klar, wie die das Recht begründenden Fälle, also die *uṣūl* in Koran und Sunna, die einzelnen Momente überdauern können. Eine recht zügige Gleichsetzung vom Richtigen und Wahren bei Smirnov reicht als Erklärung hierfür nicht aus. Dieser Punkt müsste mit den Ausführungen der *uṣūl*-Gelehrten begründet werden, wie etwa mit Hilfe der *muḥaṭṭi'a*- und *muṣawwiba*-Positionen. Dabei wird gefragt, ob nur eine korrekte Lösung für einen Rechtsfall vorhanden ist und ob abweichende Lösungen von dieser korrekten Lösung dazu führen, dass man eine Sünde begangen hat. Die *muṣawwiba*-Position besagt, dass – unter bestimmten Bedingungen – alle Lösungsvorschläge korrekt sind (daher der Name *muṣawwiba*, von *ṣawāb*, das Richtige zu treffen). Die *muḥaṭṭi'a*-Position geht von nur einer richtigen Lösung aus; alle weiteren Meinungen sind falsch (daher auch der Name *muḥaṭṭi'a*, von *ḥaṭa'*, dt. Fehler). Hier könnte durchaus argumentiert werden, dass “richtig” und “wahr” quasi gleichgesetzt werden.

Ferner wird weder von Hacak noch von Smirnov die Frage gestellt, ob nur die atomistische Haltung dazu führt, dass man Präzedenzfälle fokussiert und keine Abstraktion vornimmt. Die Erklärungen für das Selbstverständnis der *uṣūl al-fiqh* mit Hilfe des Atomismus scheint somit voreilig – bestehende Mechanismen hätten, wie wir noch im Falle der *furū' al-fiqh* sehen werden, in Übereinstimmung mit der Atomlehre im Nachhinein für legitim erklärt worden sein können.

Mit der Annahme, dass durch den Atomismus und dem Fehlen des Quidditätsverständnisses, also dem Fehlen der Frage nach der *māhīya*, es nicht möglich sei, Abstraktionen im Rahmen des Rechts vorzunehmen, erklärt Hacak die relativ späte Auseinandersetzung mit Rechtsmaximen und -prinzipien (*qawā'id*).<sup>49</sup> Dies soll nach Hacak dazu geführt haben, dass während der Normderivation weder deduktiv noch induktiv verfahren werden konnte. Vielmehr suche man nach Ähnlichkeiten, die zwei Dinge miteinander verbinden. Wenn Smirnovs Beobachtungen mit den Ausführungen Hacaks kombiniert werden, dass eine Abstraktion für die Gelehrten nicht

<sup>48</sup> Vgl. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 189.

<sup>49</sup> Für eine Übersicht über die *qawā'id fiqhīya* siehe Oberauer, “Die Tiefenstruktur des Rechts”.

notwendig, ja sogar möglicherweise nicht erwünscht war, so erscheint es sinnvoll, dass al-Ġazālī (gest. 505/1111), der Aristoteles in die *uṣūl al-fiqh* eingeführt hat, und Ibn Ruṣd (gest. 595/1198), der al-Ġazālī, zumindest in seinen *uṣūl al-fiqh*, und natürlich Aristoteles rezipiert hat, den *qiyās* zum Teil als Syllogismus verstehen.<sup>50</sup> Dies ist aber nur dann sinnvoll, wenn man die Atomlehre der aristotelischen Kosmologie und den damit verbundenen Folgen gegenüberstellen kann, wovon Hacak explizit ausgeht. Jedoch sei hier wieder davor gewarnt, voreilig das Fehlen des Quidditätsverständnisses als Grund auszumachen, weshalb die Gelehrten auf die Weise argumentieren, wie wir es ab dem 5./11. Jahrhundert aus den Quellen entnehmen können. Es müsste überprüft werden, ob in der frühen Entwicklung des islamischen Rechts das Quidditätsverständnis tatsächlich fehlt oder das Recht unabhängig von solchen Fragen entwickelt wurde und wie sich dies auf die Normderivation auswirkt. Wenn eine Unabhängigkeit nachgewiesen werden könnte, was aufgrund des Fehlens ausreichender Quellen schwierig zu überprüfen ist, müssten die hier gemachten Ausführungen überdacht werden. Von Präzedenzfällen auszugehen kann nicht nur damit erklärt werden, dass kein Quidditätsverständnis vorliegt.

#### 4. Datierung des Einflusses der Atomlehre auf die islamisch rechtspraktische Literatur

Bisher war zu ersehen, dass die Gelehrten, sei es explizit oder implizit, im Rahmen der Atomlehre argumentieren oder sich in rechtlichen Fragen entsprechend positionieren. Damit stellt sich aber auch die Frage, ab wann die Gelehrten auf diese Weise argumentieren. Der Datierungsversuch muss sich aber im gegebenen Rahmen auf die rechtspraktische Literatur beschränken, da vor allem dort explizite Referenzen gegeben sind.

Ein klarer *terminus ad quem* liegt uns dadurch vor, dass Abū Zayd ad-Dabūsī (gest. 430/1039) in seinen Werken atomistische Termini auf das islamische Recht explizit anwendet. Damit wäre der Beginn des 5./11. Jahrhunderts der späteste Zeitpunkt, in dem bereits im Rahmen des Atomismus diskutiert wird. Nehmen wir an, dass ad-Dabūsī selbst von seinen

<sup>50</sup> Vgl. al-Ġazālī, *Asās al-qiyās*, S. 27 (hier bezeichnet al-Ġazālī die Schlussform u.a. als *at-tamassuk bi-l-ʿumūm*); al-Ġazālī, *Miʿyār al-ʿilm*, S. 165, 202, 243. Ibn Ruṣd geht in seinem Werk *aḍ-Ḍarūrī* sogar soweit, dass er alle Formen des *qiyās* in eine Art Syllogismus umformuliert; siehe Ibn Ruṣd, *aḍ-Ḍarūrī*, S. 124–130. Siehe außerdem die Ausführungen von Griffel in Ibn Rushd, *Maßgebliche Abhandlung*, S. 161.

Lehrern diese Anwendung atomistischer Begriffe auf rechtliche Diskussionen erlernt hat, könnten wir die Datierung mit einer relativen Sicherheit bis in das letzte Viertel des 4./10. Jahrhundert zurückführen.<sup>51</sup>

Hacak stellt sich daneben die Frage, ob eine frühere Datierung möglich ist. Er schlägt vor, den Einfluss des Atomismus bis zu Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) zurückzuführen, womit bereits in der ersten Hälfte des 2./8. Jahrhunderts die Gelehrten entsprechend der atomistischen Weltsicht, wenn auch nur implizit, argumentiert hätten. Das Hauptargument Hacaks lautet, dass Gelehrte wie Abū Ḥanīfa gut ausgebildete Theologen waren, ja sogar *kalām*-theologische Werke verfassten. Nach seiner Auffassung ist es naheliegender, dass Abū Ḥanīfa implizit entsprechend der atomistischen Weltsicht argumentiert hat, als dass spätere Ḥanafiten seine Meinungen entsprechend deuteten. Ferner seien diejenigen Gelehrten, die den Diskurs um die Atomlehre geprägt haben, zumeist Abū Ḥanīfas Zeitgenossen gewesen, so etwa Ḡahm b. Ṣafwān (gest. 128/745-46), Ḍirār b. ‘Amr (gest. 200/815) und Abū l-Ḥudayl al‘Allāf (gest. 235/849-50), obwohl dieser, wie Hacak selbst weiß, 15 Jahre alt war, als Abū Ḥanīfa starb. Abū Ḥanīfa habe somit diesen Diskurs aktiv miterlebt.<sup>52</sup>

Ich teile diesen Datierungsvorschlag nicht und möchte selbst einen Datierungsversuch unternehmen. Meines Erachtens kann der Einfluss der Atomlehre auf das islamische Recht auf den Beginn der zweiten Hälfte des 4./10. Jahrhunderts datiert werden. Um ermitteln zu können, ob auch in früheren Jahrhunderten die Gelehrten nach dem atomistischen Vorschlag argumentiert haben, möchte ich zunächst auf das Argumentationsmuster in den Quellen ab dem 5./11. Jahrhundert in Bezug auf die Legitimation der Mietverträge zurückkommen, diese dann mit früheren Quellen vergleichen und entsprechend die Argumentationsmuster gegenüberstellen.

In den Quellen ab dem 5./11. Jahrhundert wird für die Legitimation der Mietverträge überwiegend das Argument angeführt, dass, auch wenn Mietverträge nach dem allgemeinen Prinzip nichtig wären, sie aufgrund des

<sup>51</sup> Wann genau ad-Dabūsī geboren wurde, wissen wir nicht (vgl. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 1, S. 456f.). Einige Studien nehmen an, dass er zwischen den Jahren 367/978 und 370/980 (?) geboren wurde. Dieser Vorschlag basiert auf den Angaben, dass ad-Dabūsī 60 bzw. 63 Jahre alt wurde; vgl. ad-Dabūsī, *al-Asrār*, Bd. 1, S. 67f. Stimmt man dem zu, könnten wir davon ausgehen, dass ad-Dabūsī in den Jahren zwischen 367/978 und 430/1039 oder 432/1041 gelebt hat; vgl. Wheeler, “al-Dabūsī, Abū Zayd”. Damit dürften seine Studienzeiten in das letzte Viertel des 4./10. Jahrhunderts fallen, seine wissenschaftlichen Tätigkeiten hingegen wahrscheinlich in seine zweite Lebenshälfte und damit das erste Drittel des 5./11. Jahrhunderts.

<sup>52</sup> Vgl. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 199f.

Bedürfnisses der Menschen danach legitim sein müssten.<sup>53</sup> Ferner werden einige Koranverse zitiert: Die meist zitierten Koranverse sowohl unter den Ḥanafiten als auch den Šāfi‘iten sind Koran 65/6 und 28/26f. Insbesondere wird mit Koran 28/26f. darauf verwiesen, dass auch Propheten früherer Zeiten in ihrer eigenen Scharia Mietverträge zugelassen haben und der Koran dies entsprechend des *šar‘ man qablanā*-Arguments erlaubt.<sup>54</sup> Neben diesen Koranversen werden diverse Hadithe zitiert. Die meistzitierten Hadithe sind die folgenden drei: 1. Die Vorschrift, dass der Lohn des Tagelöhners bezahlt werden soll, ehe sein Schweiß trocknet,<sup>55</sup> 2. Die Vorschrift, dass die zu zahlende Summe von Vertragsbeginn an bestimmt werden soll<sup>56</sup>, und 3. Die Warnung davor, dem Tagelöhner seinen Lohn vorzuenthalten, obwohl er seiner Pflicht nachgekommen ist, was zur Konsequenz hätte, dass man zu denen gehören würde, die der Prophet am jüngsten Tag verabscheuen wird.<sup>57</sup> Neben diesen Hadithen wird auch angenommen, dass ein Konsens darüber vorhanden sei, dass Mietverträge erlaubt seien. Die Quellen verzeichnen aber, dass Abū Bakr al-Ašamm (gest. 200/816) – mit ihm werden auch ein gewisser al-Qāšānī bzw. al-Qāsānī und Ibn ‘Ulayya (gest. 218/822)<sup>58</sup> genannt – der Zulässigkeit von Kaufverträgen wider-

<sup>53</sup> Vgl. al-‘Aynī, *al-Banāya*, Bd. 10, S. 222; al-Kāsānī, *Badā‘i‘*, Bd. 5, S. 516; al-Marġinānī, *al-Hidāya*, Bd. 6, S. 269; al-Mawšili, *al-Iḥtiyār*, Bd. 2, S. 50; as-Saraḥsī, *Mabsūt*, Bd. 15, S. 74f.; al-Baġawī, *at-Taḥdīb*, Bd. 4, S. 420; al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, Bd. 7, S. 390; ar-Rāfi‘ī, *al-‘Aziz*, Bd. 6, S. 80; ar-Ru‘aynī, *Baḥr al-maḍḥab*, Bd. 7, S. 141; aš-Širāzī, *al-Muḥaḍḍab*, Bd. 2, S. 243.

<sup>54</sup> Vgl. al-Kāsānī, *Badā‘i‘*, Bd. 5, S. 512f.; as-Saraḥsī, *Mabsūt*, Bd. 15, S. 74; al-Baġawī, *at-Taḥdīb*, Bd. 4, S. 417f.; al-‘Imrānī, *al-Bayān*, Bd. 7, S. 285f.; al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, Bd. 7, S. 388f.; al-Ġuwaynī, *Nihāyat al-maṭlab*, Bd. 8, S. 65; ar-Rāfi‘ī, *al-‘Aziz*, Bd. 6, S. 80; aš-Širāzī, *al-Muḥaḍḍab*, Bd. 2, S. 243; ar-Ru‘aynī, *Baḥr al-maḍḥab*, Bd. 7, S. 140. Weitere Koranreferenzen sind Q 62/10, 2/198, 43/32, 17/77; vgl. al-Kāsānī, *Badā‘i‘*, Bd. 5, S. 512f.; as-Saraḥsī, *Mabsūt*, Bd. 15, S. 74; al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, Bd. 7, S. 389; ar-Ru‘aynī, *Baḥr al-maḍḥab*, Bd. 7, S. 140.

<sup>55</sup> Vgl. al-‘Aynī, *al-Banāya*, Bd. 10, S. 222; al-Kāsānī, *Badā‘i‘*, Bd. 5, S. 513; al-Marġinānī, *al-Hidāya*, Bd. 6, S. 269; as-Saraḥsī, *Mabsūt*, Bd. 15, S. 74; al-‘Imrānī, *al-Bayān*, Bd. 7, S. 286; al-Ġuwaynī, *Nihāyat al-maṭlab*, Bd. 8, S. 66; al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, Bd. 7, S. 389; ar-Rāfi‘ī, *al-‘Aziz*, Bd. 6, S. 80; ar-Ru‘aynī, *Baḥr al-maḍḥab*, Bd. 7, S. 140.

<sup>56</sup> Vgl. al-‘Aynī, *al-Banāya*, Bd. 10, S. 224f.; al-Kāsānī, *Badā‘i‘*, Bd. 5, S. 513; al-Mawšili, *al-Iḥtiyār*, Bd. 2, S. 51; al-‘Imrānī, *al-Bayān*, Bd. 7, S. 286; al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, Bd. 7, S. 389.

<sup>57</sup> Vgl. al-‘Aynī, *al-Banāya*, Bd. 10, S. 224; al-Kāsānī, *Badā‘i‘*, Bd. 5, S. 513; al-‘Imrānī, *al-Bayān*, Bd. 7, S. 287; al-Ġuwaynī, *Nihāyat al-maṭlab*, Bd. 8, S. 66; al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, Bd. 7, S. 389; ar-Ru‘aynī, *Baḥr al-maḍḥab*, Bd. 7, S. 140f. Šāfi‘itische Gelehrte erwähnen oft den Hadith, der von der Bezahlung des Schröpfkurses berichtet; vgl. al-Baġawī, *at-Taḥdīb*, Bd. 4, S. 420; al-‘Imrānī, *al-Bayān*, Bd. 7, S. 287; ar-Ru‘aynī, *Baḥr al-maḍḥab*, Bd. 7, S. 140; aš-Širāzī, *al-Muḥaḍḍab*, Bd. 2, S. 243.

<sup>58</sup> Für al-Ašamm und seinen Studenten Ibn ‘Ulayya siehe van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 2, S. 396–421. Die Quellen, die auf Ibn ‘Ulayya verweisen, konkretisieren

sprach. Dieser Widerspruch entkräftet für die Gelehrten den Konsens nicht, da die späteren Gelehrten al-Aṣamm nicht als einen der qualifizierten Juristen betrachten.<sup>59</sup> Durch diese Disqualifizierung hat sein Widerspruch keine Auswirkung auf die Gültigkeit des Konsenses.

Im Rahmen des Konsensarguments, auch unabhängig davon, werden für die Zulässigkeit von Mietverträgen spezielle Ansichten oder historische Begebenheiten angeführt. Dazu gehört, dass Prophetengefährten selbst Mietverträge schlossen, wie etwa ʿAlī b. Abī Ṭālib (gest. 40/661) und Abū Hurayra (gest. 58/678).<sup>60</sup> In einigen šāfiʿitischen Werken wird noch ein *qiyās*-Argument erwähnt, das aber nicht zwangsläufig im Sinne eines *qiyās* verstanden werden muss; Nutzungsrechte (*manfaʿa*) werden wie Objekte gesehen, und wenn dem nun so ist, dann müssen Mietverträge wie Kaufverträge erlaubt sein, sind doch real existierende Objekte Gegenstand von Kaufverträgen.<sup>61</sup>

Bevor wir zum Vergleich der Argumentation übergehen können, ist ein Blick auf die Tradierung der Meinung von al-Aṣamm und ihre Wiederlegung wichtig für das Datierungsvorhaben. Abū l-Ḥasan al-Māwardī (gest. 450/1058) gibt al-Aṣamms Meinung zur Unzulässigkeit von Mietverträgen so wieder, dass für ihn das Verbot der Spekulation (*ġarar*) dazu führe, Mietverträge für nichtig zu erklären. Aus verschiedenen Gründen sei Spekulation (*ġarar*) in Mietverträgen impliziert. Dazu gehöre, dass das Nutzungsrecht zur Zeit des Vertragsschlusses nicht existiert und erst in Zukunft existieren wird. Der Verkauf von Nichtexistentem aber sei nichtig. Ferner argumentieren nach al-Māwardī al-Aṣamm und weitere Gelehrte damit, dass ein Vertrag nur geschlossen werden kann, wenn der Vertragsgegenstand entweder

---

nicht, welcher Ibn ʿUlayya gemeint ist. Handelt es sich dabei um Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. Miqṣam al-Asadī (d. 193/809), der auch als Ibn ʿUlayya bekannt war, oder um seinen Sohn Ibrāhīm b. Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. Miqṣam al-Asadī, der unter demselben Namen bekannt war und zu den Traditionalisten gehörte, die sich auch mit Recht befassten. Da die Quellen den Namen Ibn ʿUlayya nebst al-Aṣamm nennen, können wir davon ausgehen, dass mit ihm Ibrāhīm b. Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. Miqṣam al-Asadī, der im Jahre 218/833 starb, gemeint ist. Van Ess macht darauf aufmerksam, dass Ibn ʿUlayya, der Schüler al-Aṣamms, durch seine Ausbildung bei al-Aṣamm stark systematisch argumentierte.

<sup>59</sup> Dies dürfte erst für spätere Gelehrten gelten. Nach den Angaben von van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 2, S. 418 wurde al-Aṣamm von aṭ-Ṭabarī als Jurist “erst genommen”.

<sup>60</sup> Vgl. al-Kāsānī, *Badāʾiʿ*, Bd. 5, S. 515; al-Ġuwaynī, *Nihāyat al-maṭlab*, Bd. 8, S. 65, S. 66 ohne Verweis auf *iğmāʿ*; al-Mawṣilī, *al-Iḥtiyār*, Bd. 2, S. 51; as-Saraḥsī, *Mabsūt*, Bd. 15, S. 74 (kein Verweis auf *iğmāʿ*); ar-Ruʿaynī, *Baḥr al-maḍhab*, Bd. 7, S. 141; al-Bağawī, *al-Tahqīb*, Bd. 4, S. 420; al-ʿImrānī, *al-Bayān*, Bd. 7, S. 285.

<sup>61</sup> Al-ʿImrānī, *al-Bayān*, Bd. 7, S. 288.

vorliegt oder abwesend ist, jedoch beschrieben werden kann. Beides träge für das Nutzungsrecht nicht zu, daher seien Mietverträge unzulässig. Ein weiteres Argument ist, so al-Māwardī, dass der Nutzen, der bei der Vermietung durch eine Sache entsteht und damit Vertragsgegenstand ist, sehr vage und variabel ist: Er kann von Umstand zu Umstand variieren, wie etwa, wenn jemand einen Sklaven vermietet, der Nutzen, der zu erwarten ist, je nach Stärke und Fleiß des Sklaven variieren könne.<sup>62</sup> Dagegen gibt der ḥanafitische Gelehrte al-Kāsānī (gest. 587/1191) al-Aṣamm Ansicht stark verkürzt wieder. Nach al-Kāsānī verwirft al-Aṣamm Mietverträge aufgrund der Nichtexistenz des Nutzens als Verkaufsgegenstand.<sup>63</sup> Hacak bezieht sich auf die Aussage von al-Kāsānī und sieht hierin eine direkte Verbindung zum Atomismus und seinen Einfluss auf das islamische Recht, indem er zu Recht darauf verweist, dass al-Aṣamm Akzidenzien als ontologische Kategorie verwirft.<sup>64</sup> Dennoch, aus diesem Zitat zu schließen, dass al-Aṣamm Mietverträge nicht akzeptiere, da Akzidenzien nicht existierten, scheint mir zu kurz gegriffen. Wir haben bei al-Māwardī die verschiedenen Einwände gesehen, die sich auch unabhängig von der Atomlehre verstehen lassen.

Auch unabhängig davon ist es fraglich, ob al-Aṣamm Mietverträge aus Gründen des Atomismus verwirft. Denn für al-Aṣamm existieren Akzidenzien überhaupt nicht. Dann aber dürften Mietverträge an sich nicht existieren können oder zumindest keine Akzidenzien zum Gegenstand haben. Al-Aṣamm kann Nutzen daher nicht als Akzidenzien identifizieren. Daher erscheint mir treffender, die Meinung al-Aṣamms so zu wiedergeben, wie sie von al-Māwardī zusammengefasst wird. Dennoch ist Vorsicht geboten: Jede Positionsermittlung mittels der Argumente von Widersachern ist problematisch. Doch al-Māwardīs Rekonstruktion der Argumente scheint mit Bezug auf al-Aṣamms Haltung zu den Akzidenzien sinnvoll zu sein. Mietverträge erklärt al-Aṣamm nicht für hinfällig, weil der Vertragsgegenstand Akzidenzien sind. Vielmehr negiert al-Aṣamm Mietverträge aus dem Grund, dass der verkaufte Nutzen vage ist und nicht abgesehen werden kann, ob der erwartete Nutzen auch zustande kommt, was der Spekulation gleichkomme. Zudem ist das Existenzproblem nur auf die Zeit des Vertragsschlusses zu beziehen, da auch nach den Angaben von al-Māwardī al-Aṣamm von

<sup>62</sup> Vgl. al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, Bd. 7, S. 388. Vgl. auch. ar-Rāfiʿī, *al-ʿAzīz*, Bd. 6, S. 80f.; ar-Ruʿaynī, *Baḥr almaḍḥab*, Bd. 7, S. 141. Al-Aṣamm wird hier als Theologe präsentiert und nicht etwa als Jurist, obwohl er auch schon als solcher bekannt war; vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 2, S. 414–418.

<sup>63</sup> Vgl. al-Kāsānī, *Badāʾiʿ*, Bd. 5, S. 511f.

<sup>64</sup> Vgl. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 113; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 2, S. 399.

einer künftigen Existenz bei Nutzung der vermieteten Ware ausgeht. Für al-Aṣamm machen Akzidenzien ohnehin keine ontologische Kategorie aus. Ansonsten wäre auch das Gegenargument von al-Aṣamm, dass Nutzen vage sind und variieren, sinnlos. Die Nichtexistenz des Nutzens kann somit nicht direkt auf die Kategorie "Akzidenzien" bezogen werden.

Damit liegt ein Argument dafür vor, den Einfluss der Atomlehre nicht auf die erste Hälfte des 2./8. Jahrhunderts zu beziehen. Wenn man die Angaben von al-Māwardī und al-Kāsānī nicht zwanghaft mit der Brille des Atomismus liest, kann man annehmen, dass beide Autoren die Aussage von al-Aṣamm nicht unbedingt mit dem Atomismus in Verbindung bringen. Dennoch gibt die Angabe von al-Māwardī, dass neben Ibn ʿUlayya und al-Aṣamm auch andere Theologen (*ahl al-kalām*) ihrer Ansicht seien,<sup>65</sup> zu denken. War hier nicht doch der Atomismus ausschlaggebend? Daher muss die Suche nach weiteren Argumenten weitergehen, um den Einfluss genauer zu datieren. Hierfür möchte ich nun frühere Quellen mit der oben genannten Argumentation in Quellen ab dem 5./11. Jahrhundert vergleichen.

Schaut man diese Quellen an, so kann man festhalten, dass weder einzelne Termini noch die dort angeführten Diskussionen Anlass dafür geben, einen atomistischen Einfluss herauszulesen. Muḥammad b. al-Ḥasan aš-Šaybānī (gest. 189/805) listet unterschiedliche Ansichten zum Mietvertrag auf und zitiert einige Hadithe, die auch in späteren Quellen vorkommen, jedoch lassen sich die Aussagen nicht im Rahmen der Atomlehre verorten – dazu fehlen jegliche Hinweise.<sup>66</sup>

Ähnlich ist der Fall bei aš-Šāfiʿī. Er setzt sich mit dem anonymen Widerspruch zur Zulässigkeit von Mietverträgen relativ lange auseinander. Sein Hauptanliegen besteht darin, Vorbehalte gegenüber Mietverträgen zu widerlegen, die wir bei al-Māwardī gesehen haben, wie etwa die Vagheit des Nutzens, seine Nichtexistenz bzw. Absenz zur Zeit des Vertragsschlusses und damit verbunden die fehlende Besitzübertragung. Um diese Ansicht zu verwerfen beruft sich aš-Šāfiʿī auf die o.g. Verse Koran 65/6 und 28/26f., unter Bezug auf das *šarʿ man qablanā*-Argument. Mit Bezug auf Koran 65/6 gibt aš-Šāfiʿī an, dass dort für das Stillen des Kindes ein Lohn auszuzahlen erlaubt wird, was der Bezahlung eines Nutzrechtes gleichkomme. Da nun beim Stillen des Kindes auch der Nutzen variieren könne, je nach Stillbedürfnis des

<sup>65</sup> Vgl. al-Māwardī, *al-Ḥawī*, Bd. 7, S. 388.

<sup>66</sup> Aš-Šaybānī, *al-Aṣl*, Bd. 3, S. 426–433. Dasselbe gilt auch für spezielle Fragen im Rahmen von Mietverträgen.

Kindes oder der Menge der Muttermilch, sei dies kein Grund dafür, Mietverträge zu negieren, erlaube sie doch der Koran. Hinzukommen Argumente begründet durch den Konsens der Gelehrten und unterschiedlicher Hadithe, die sich mit den o.g. und den von späteren šāfiʿitischen Gelehrten zitierten überschneiden. Schließlich sagt aš-Šāfiʿī, dass trotz allem Nutzen rational erfassbar bzw. vorstellbar (*maʿqūla*) sind und von bekannten Sachen (Sg. *ʿayn maʿrūfa*) bezogen werden.<sup>67</sup> Auch wenn die Argumentation hier fast mit der in späteren šāfiʿitischen Quellen übereinstimmt, ist weder ein direkter noch ein indirekter Hinweis zum Atomismus zu finden, sofern man nicht davon ausgeht, dass die *ʿayn-manfaʿa*-Dichotomie nur aus dem Atomismus heraus zu argumentieren ist – darauf werde ich noch eingehen.

Gleiches gilt auch für aš-Šāfiʿīs Schüler al-Muzanī (gest. 264/878), der sich auf ähnliche Fragen wie aš-Šāfiʿī konzentriert.<sup>68</sup> Ein weiterer Schüler aš-Šāfiʿīs, und zwar Abū Yaʿqūb Yūsuf al-Buwayṭī (d. 231/846), bezieht sich auch nur auf Koran 28/27 und die Übereinkunft der Gelehrten für die Zulässigkeit von Mietverträgen.<sup>69</sup> Al-Māwardī hält sich ebenfalls an aš-Šāfiʿīs Argumente und Diskussionen, konkretisiert aber nur den anonymen Widerspruch in aš-Šāfiʿīs *al-Umm* mit al-Aṣamm.<sup>70</sup> Nimmt man die Gegenargumente von aš-Šāfiʿī und al-Māwardī ernst, so ist die Abwesenheit von Nutzen nicht auf ihr Dasein als Akzidenzien zurückzuführen, sondern darauf, dass im Zeitrahmen des Vertragsschlusses der verkaufte Nutzen nun mal nicht existieren kann, da der Gegenstand, der genutzt werden soll und aus dem der Nutzen entsteht, erst nach dem Vertragsschluss übertragen wird und erst dann benutzt werden darf. Und hierin liegt der Unterschied zu den Diskussionen bei den Ḥanafiten ad-Dabūsī und as-Saraḥsī: Bei ihnen geht die Nichtexistenz darauf zurück, dass Akzidenzien in zwei aufeinanderfolgenden Momenten nicht existieren können und Nutzen dieser Kategorie zugehören. Daher können wir für das 2./8. Jahrhundert nur sagen, dass bereits zu dieser Zeit zwischen real existierenden Dingen und den daraus resultierenden Nutzen bzw. dem Nutzungsrecht unterschieden wurde, also die *ʿayn-manfaʿa*-Dichotomie auf dieses Jahrhundert zurückgeht.<sup>71</sup>

Wenn wir nun den Blick auf ḥanafitische Werke des 4./10. Jahrhunderts zuwenden, so können wir mittels Abū Bakr al-Ġaṣṣāṣ (gest. 370/981) überprüfen, ob zumindest Mitte dieses Jahrhunderts von einem Einfluss der

<sup>67</sup> Für die gesamte Argumentation siehe aš-Šāfiʿī, *al-Umm*, Bd. 5, S. 43–46.

<sup>68</sup> Vgl. al-Muzanī, *Muḥtaṣar*, S. 171f.

<sup>69</sup> Vgl. al-Buwayṭī, *Muḥtaṣar*, S. 777f.

<sup>70</sup> Vgl. al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, Bd. 7, S. 388f.

<sup>71</sup> Vgl. aš-Šāfiʿī, *al-Umm*, Bd. 5, S. 46.

Atomlehre auszugehen ist. Al-Ğaṣṣās führt ähnliche Argumente wie in späterer Literatur, sowie einige weitere Koranverse und Hadithe, an. Er notiert auch, dass Gegenstand von Mietverträgen das Nutzungsrecht bzw. Nutzen ist, das bzw. der zur Zeit des Vertragsschlusses aber nicht existiert. Ein klarer Verweis auf atomistische Argumente wie etwa die fehlende Existenz auf zwei aufeinander folgenden Momenten liegt nicht vor. Vielmehr argumentiert er für die Zulässigkeit von Mietverträgen über den Kaufvertrag.<sup>72</sup> Obwohl al-Ğaṣṣās atomistische Termini wie *al-ğawhar* (“Substanz”) und *al-‘araḍ* (“Akzidenz”) durchaus kennt – er erwähnt sie in seinem rechtsmethodischen Werk<sup>73</sup> – und sie scheinbar in der Theologie etabliert sind, verzichtet er auf klare Verweise auf den Atomismus in seiner Argumentation. Diese Termini tauchen in seinem rechtspraktischen Werk nicht auf. Abwesend sind solche Aussagen ebenfalls in Abū Ğa‘far aṭ-Ṭaḥāwīs (gest. 321/933) *Šarḥ Muškil al-ātār* und *Šarḥ ma‘āni l-ātār*. Dort lassen sich keine Hinweise auf den Einfluss der Atomlehre finden. Z.B. argumentiert er an einer Stelle für die Zulässigkeit von Mietverträgen durch den Vergleich mit anderen Vertragstypen, ohne auf die Atomlehre hinzudeuten.<sup>74</sup> Auch in seinem dogmatischen Werk sind keine Verweise auf die Atomlehre zu finden, was nicht unerheblich für unser Datierungsvorhaben ist. Im dogmatischen Werk des māturīdītischen Gelehrten Nağm ad-Dīn ‘Umar b. Muḥammad an-Nasafī (gest. 537/1142) wird in Kürze auf die *ğawhar-‘araḍ*-Dichotomie dagegen verwiesen.<sup>75</sup>

Nun gilt es der Frage nachzugehen, ob die *‘ayn-manfa‘a*-Dichotomie notwendigerweise auf eine atomistische Weltsicht zurückgehen muss, wie Hacak es annimmt. Auch wenn einiges dafürspricht, kann diese Dichotomie unabhängig vom Atomismus für die innere Systematik des islamischen Rechts berücksichtigt werden. Dies ist daran zu sehen, dass auch Widersacher des Atomismus wie Ibn Ḥazm (gest. 456/1064) keine Alternative zur *‘ayn-manfa‘a*-Dichotomie vorschlagen, diese aber durchaus umdeuten. Wir wissen, dass Ibn Ḥazm den Atomismus ablehnt.<sup>76</sup> Dennoch erkennt er

<sup>72</sup> Vgl. al-Ğaṣṣās, *Šarḥ*, Bd. 3, S. 383–389.

<sup>73</sup> Vgl. al-Ğaṣṣās, *al-Fuṣūl fi l-uṣūl*, Bd. 4, S. 228f. Al-Ğaṣṣās geht im Rahmen der Diskussion um die Bezeichnung *al-istiḥsān* für eine ḥanafitische Normderivationsmethode darauf ein, dass es gewöhnlich sei, in verschiedenen Disziplinen (*‘ilm* und *šinā‘a*) bestimmte Termini zu prägen und zu definieren, um die damit intendierte Bedeutung zusammenfassen zu können, so wie etwa *al-hāl*, *aḡ-ḡarḡ* und *at-tamyīz* in der Grammatik oder *al-‘araḍ* und *al-ğawhar* in der systematischen Theologie.

<sup>74</sup> Vgl. aṭ-Ṭaḥāwī, *Šarḥ ma‘āni l-ātār*, Bd. 4, S. 108, 114; *ibid.*, Bd. 12, S. 452f.

<sup>75</sup> Zitiert nach at-Taftāzānī, *Šarḥ al-‘aqā‘id an-Nasafīya*, S. 40–42.

<sup>76</sup> “There is no ‘Ḥazmian theory’ of substance and accident, of act and power, of nature, etc. When he makes use of these words it is either in polemic, or to express a

die *‘ayn-manfa‘a*-Dichotomie in seinem rechtspraktischen Werk *al-Muḥallā* an, jedoch mit einem entscheidenden Unterschied: Für Ibn Ḥazm ist die analoge Bewertung von Kaufverträgen und Mietverträgen auszuschließen. Denn, obwohl gewisse Waren nicht verkauft werden dürfen, so etwa Hunde, sei deren Vermietung zulässig, was den Unterschied zeige. Um diese Unterscheidung zu untermauern, führt Ibn Ḥazm genau das Argument an, das zeigt, dass er im Nutzen bzw. im Nutzungsrecht den Gegenstand des Mietvertrags sieht.<sup>77</sup> Die analoge Bewertung von Kaufverträgen und Mietverträgen wird mit folgender Argumentation abgelehnt:

“Wenn sie (: *iğāra*, d.h. der Mietvertrag) ein Kaufgeschäft wäre, dann dürfte die Vermietung der freien Person nicht zulässig sein. Diejenigen, die sie als Kaufgeschäft sehen, lassen es zu, freie Personen zu vermieten. Somit widersprechen sie sich selbst. Sie sind nicht in Dissens darüber, dass Mietverträge Nutzung der Nutzungsrechte der vermieteten Sache bedeutet, die noch nicht erschaffen wurde. Es ist (aber) nicht erlaubt, das zu verkaufen, was noch nicht erschaffen wurde. Damit zeigt sich die Fehlerhaftigkeit dieser Meinung.”<sup>78</sup>

Ibn Ḥazm ist nicht bemüht zu zeigen, dass Nutzen nicht als etwas gilt, was nicht existiert, sondern erkennt dies an und nutzt es als Argument für seine Position. Daraus kann geschlossen werden, dass die Nichtexistenz des Nutzens nicht zwangsläufig darauf zurückgeht, dass Nutzen notwendig mit Akzidenzien gleichgesetzt wird – das wäre bei Ibn Ḥazm aufgrund seiner Ablehnung des Atomismus nicht denkbar. Bestätigt wird diese Annahme in einer weiteren Rechtsfrage, in der Ibn Ḥazm explizit auf die Nichtexistenz vom Nutzen eingeht, und zwar wieder als Argument dafür, dass Mietverträge sich von Kauf- und zusätzlich von Eheverträgen unterscheiden:

“Nun der Mietvertrag, dieser ist der Austausch (*mu‘āwāḍa*) von Nutzen (oder: Nutzungsrecht, wörtl. *manāfi‘*), den (oder: das) Gott der Erhabene noch nicht erschaffen hat. Der Verkauf des bisher nicht Erschaffenen ist nicht zulässig. Es ist aber zulässig, eine freie Person selbst zu vermieten,

---

common idea, or in referring to the Qurʾān or to *ḥadīth*.”; Arnaldez, “Ibn Ḥazm”, 794. Siehe auch Dhanani, *The Physical Theory of Kalām*, S. 112, S. 153 Fn 36, S. 157 Fn 46, S. 169.

<sup>77</sup> Vgl. Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, Bd. 7, S. 3f.

<sup>78</sup> Vgl. *ibid*, Bd. 7, S. 3, vorletzte Zeile bis S. 4, Z. 2.

aber sie zu verkaufen ist nicht erlaubt. Daher liegt keine Ähnlichkeit zwischen Mietverträgen und Ehe- und Kaufverträgen vor.”<sup>79</sup>

Ferner führt Ibn Ḥazm für die Zulässigkeit von Mietverträgen einen ähnlichen Beleg aus den autoritativen Quellen an, wie er bei Ḥanafiten und Šāfi‘iten vorkommt, zitiert den Dissens von Ibn ‘Ulayya und beruft sich auf die Übereinkunft der Gelehrten.<sup>80</sup> Wir können somit festhalten, dass weder die Argumentation mit Hadithen, noch die *‘ayn-manfa‘a*-Dichotomie und die Nichtexistenz des Nutzungsrechts zur Zeit des Vertragsschlusses explizit oder implizit auf die Atomlehre hinweisen, ansonsten würde Ibn Ḥazm sie für seine doch abweichende Systematik nicht in Betracht ziehen können, um Kaufverträge von Mietverträgen zu unterscheiden.

Wir können nun festhalten, dass keine überzeugenden Argumente dafür vorliegen, den Einfluss des Atomismus bis in das 2./8. Jahrhundert hinein zurückzudatieren. Weder das Argument der Nichtexistenz des Nutzens bzw. des Nutzungsrechts zur Zeit des Vertragsschlusses noch seine wiederkehrende Erschaffung in verschiedenen Momenten und die *‘ayn-manfa‘a*-Dichotomie sind rein vom Atomismus her zu denken. Ferner wissen wir, dass der Atomismus im 2./8. und 3./9. bis in das 4./10. Jahrhundert hinein umstritten war. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (gest. 333/944) argumentierte noch gegen den Atomismus.<sup>81</sup> Spätere Māturīditen wie Abū l-Mu‘īn an-Nasafī (gest. 508/1115) und Nağm ad-Dīn ‘Umar b. Muḥammad an-Nasafī (gest. 537/1142) sehen dagegen die Atomlehre als festen Bestandteil des *kalām*.<sup>82</sup> Damit lassen sich Verweise auf den Atomismus, die sich auch klar als solche deuten lassen, erst bei Abū Zayd ad-Dabūsī (gest. 430/1039) finden, ein *terminus ad quem*, zumindest für die Ḥanafiten. Viele Šāfi‘iten im 5./11. Jahrhundert kommen noch ohne Verweise auf die Atomlehre aus, wie etwa Abū l-Ḥasan al-Māwardī (gest. 450/1058), der noch ähnlich wie aš-Šāfi‘ī und al-Muzānī argumentiert. Andere Šāfi‘iten wie al-Ğuwaynī hingegen verwenden bereits im 5./11. Jahrhundert atomistische Termini. Jedoch sind sie weniger vom Atomismus geleitet als Ḥanafiten, die sich eher der atomistischen Systematik verpflichtet fühlen, so zumindest im Buch der Mietverträge und dem Schadensersatz usurpierter Waren. Hacak merkt an,

<sup>79</sup> Vgl. Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, Bd. 7, S. 518.

<sup>80</sup> Vgl. *ibid.*, S. 3.

<sup>81</sup> Vgl. Kam, *Das Böse als Gottesbeweis*, Kap. 3.3. Auch wenn er in der Sekundärliteratur oft als Atomist verstanden wird, liegen hinreichende Gründe dafür vor, ihn als Atomismusskeptiker zu verstehen.

<sup>82</sup> Vgl. an-Nasafī, *Tabṣira*, Bd. 1, S. 62f.; at-Taftāzānī, *Šarḥ al-‘aqā’id an-Nasafīya*, S. 40–42.

dass in anderen Bereichen, wie etwa dem Eherecht, die Ḥanafiten weniger vom Atomismus beeinflusst seien als die Šāfi'iten.<sup>83</sup> Dies müsste aber überprüft werden, da Hacak nur einige wenige Belege anführt und sich eine gewisse Tendenz zu voreiligen Schlüssen und Verallgemeinerungen, wie oben gezeigt, nicht leugnen lässt.

Da nun solche Entwicklungen nicht plötzlich eintreten, kann gesagt werden, dass Mitte des 4./10. Jahrhunderts, Juristen mit Hilfe atomistischer Termini das islamische Recht systematisierten. Dieses Datum ergibt sich aus der Annahme, dass möglicherweise bereits die Lehrer ad-Dabūsis atomistisch argumentiert haben könnten. Indizien für eine frühere Datierung sind nicht vorhanden, aber auch nicht völlig ausgeschlossen, da nicht genügend Quellen aus dieser Zeit vorliegen.

## 5. Konklusion

Auch wenn der Einfluss des Atomismus erst im 4./10. Jahrhundert nachgewiesen werden kann, gab es noch früher eine Unterscheidung, die das Rechtssystem im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen (*mu'āmalāt*) durchzieht. Die Gelehrten haben bereits im 2./8. Jahrhundert zwischen real existierenden Sachen und dem Nutzungsrecht unterschieden (*'ayn-manfa'a*-Dichotomie). Kaufverträge haben scheinbar schon früh als Prototyp für alle weiteren Vertragstypen gegolten und entsprechend wurden diese systematisiert. Ohne einen Verweis auf die Atomlehre tauchte das Problem auf, dass beim Verkauf des Nutzungsrechts bzw. des Nutzens etwas angeboten wird, was noch nicht existiert. Denn der Nutzen einer Sache entsteht dann, wenn die vermietete Sache verwendet wird, was erst nach dem Vertragsschluss möglich ist. Der Rückbezug auf das Bedürfnis der Menschen nach Mietverträgen, Koranverse und Hadithe haben aus diesem Problem herausgeholfen und Mietverträge wurden mit Hilfe dieser für zulässig erklärt. Mit der Zeit haben sich neue Argumente für die Legitimation von Mietverträgen ergeben, darunter der Atomismus, den die Gelehrten, wie az-Zanğānī sagt, als rationale Wahrheiten (*ḥaqā'iq 'aqliya*) akzeptiert haben.<sup>84</sup> Damit können wir die Diskussionen um den Atomismus nicht als Begründungsdiskurs verstehen, sondern eher als Legitimationsdiskurs.

<sup>83</sup> Vgl. Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 161–168.

<sup>84</sup> Vgl. az-Zanğānī, *Tahrīğ*, S. 226.

Auch wenn es attraktiv und teilweise gerechtfertigt erscheint, die Entwicklung der islamischen Rechtssystematik mit der Atomlehre zu erklären, so besteht durchweg die Gefahr, voreilig auf deren Einfluss zu schließen. Die dichotomische Systematik der *uṣūl al-fiqh*, auch z.T. die der *furūʿ*, bieten dafür reichlich Raum. Ein Beispiel hierzu wäre die *ḥaqīqa-mağāz*-Dichotomie: Man könnte dazu verleitet werden, in *ḥaqīqa* ein Pendant des *ḡawhar* zu sehen, denn die *ḥaqīqa*-Bedeutung eines Wortes ist die maßgebende, immer fortwährende Bedeutung, wohingegen die *mağāz*-Bedeutung mittels Indizien von ihm stammt. Es könnte hier eine Parallele zu Akzidenzien gezogen werden, aber sie wäre nicht gerechtfertigt. *Mağāz*-Bedeutungen sind keine vergänglichen Bedeutungen, so wie etwa Akzidenzien vergänglich sind. Auf solche voreiligen Schlüsse müsste stets geachtet werden.

Festzuhalten ist, dass das islamische Recht, wie es hier beschrieben wurde, ein durchaus von menschlicher Erfahrung begründetes und sogar nach dieser Erfahrung systematisiertes Recht ist. Der explizite Verweis auf das Bedürfnis der Menschen wurde oben mehrfach genannt. Das islamische Recht hat somit keine göttlich vorgegebene Systematik. Vielmehr wird das Bedürfnis der Menschen so stark berücksichtigt, dass das Recht sich entsprechend formt. Ferner wurde das Recht entsprechend des neuen Wissenschaftsstandards erklärt: Der Atomismus, der ja auch nicht koranisch vorgegeben oder vom Propheten formuliert worden ist, bot eine Grundlage für die islamische Rechtssystematik.<sup>85</sup>

Es lässt sich ferner mit Rücksicht auf die bisherigen Ausführungen ableiten, dass die islamisch-theologischen Studien heute in der Forschung zum islamischen Recht von neuen *kalām*-Diskursen befruchtet werden können. Ja, es ließe sich die Frage aufwerfen, ob das islamische Recht mit einer neuen theologisch-philosophischen Reflexion neu systematisiert werden müsste, was auch eine neue juristische Hermeneutik und Erkenntnistheorie erfordern würde. Da das islamische Recht auf menschlicher Erfahrung basiert, kann man es als ein dynamisches Rechtssystem verstehen. Dies ermutigt dazu, es neu zu systematisieren und entsprechend des neuen Wissenschaftsstandards zu begründen und zu verändern.

<sup>85</sup> Diese Ergebnisse müssen aber im Rahmen der Unterscheidung zwischen einer bestimmten Sache (*ʿayn*) und dem Schuldverhältnis (*dayn*) überprüft werden, was aber hier nicht gewährleistet werden kann. Auch hier sieht Hacak einen atomistischen Einfluss, der möglicherweise ab dem 5./11. Jahrhundert gegeben sein könnte, aber nicht auf frühere Jahrhunderte zurückgehen kann, wenn die Quellen, die er zitiert, berücksichtigt werden; siehe Hacak, *Atomcu Evren Anlayışı*, S. 140–151.

## Literatur

- al-Āmidī, ‘Alī b. Muḥammad. *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. Hg. von ‘Abd ar-Razzāq ‘Afifī. 4. Bde. Riyad: Dār aṣ-Ṣamī‘ī, 2003.
- Arnaldez, Roger. “Ibn Ḥazm”. In: *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. Bd. 3. Leiden: Brill, S. 790–799.
- al-Aṣqar, Muḥammad Sulayman ‘Abdallāh. *al-Wāḍiḥ fī uṣūl al-fiqh*. Amman: Dār assalām, 2004.
- al-‘Aynī, Maḥmūd b. Aḥmad Badr ad-Dīn. *al-Banāya [sic] šarḥ li-hidāya*. Hg. von Amīn Ṣāliḥ Ṣa‘bān. 13 Bde. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, 2000.
- al-Baḡawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn. *at-Taḥḍīb fī fiqh al-Imām aṣ-Ṣāfi‘ī*. Hg. von ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawḡūd und ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad. 8 Bde. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, 1997.
- al-Bāḡī, Abū l-Walīd. *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*. Hg. von ‘Abd al-Maḡīd at-Turkī. 2 Bde. Beirut: Dār al-ḡarb al-islāmī, <sup>2</sup>1995.
- al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad. *Kitāb at-tamhīd*. Hg. von Richard Josef McCarthy. Beirut: al-Maktaba aṣ-ṣarqīya, 1957.
- al-Bazdawī, Abū l-‘Usr Muḥammad. *Uṣūl ad-dīn*. Hg. von Hans Peter Lens und Aḥmad Ḥiḡāzī as-Saqā. Kairo: al-Maktaba al-azhariya li-t-turāt, 2003.
- al-Buwayṭī, Abū Ya‘qūb Yūsuf. *Muḥtaṣar al-Buwayṭī*. Hg. von Ayman b. Nādir b. Nāyif as-Salāyma. Medina: Wizārat at-ta‘līm al-‘ālī, 2008–2009 (Magisterabschlussarbeit).
- ad-Dabūsi, Abū Zayd. *al-Asrār fī l-uṣūl wa-l-furū‘ fī taqwīm adillat aṣ-ṣar‘*. Hg. von Maḥmūd Tawfiq ‘Abdallāh al-‘Awāṭali al-Rifā‘ī. 2 Bde. Zarqa: 1999.
- . *Taqwīm al-adilla*. Hg. von Ḥalīl Muḡyī d-Dīn al-Mays. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, 2001.
- Dhanani, Alnoor. “Al-Māturīdī and al-Nasafī on Atomism and the Tabā‘ī”. In: *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı* (İstanbul, 22–24 Mayıs 2009). İstanbul: İFAV, 2012, S. 65–76.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu‘tazilī Cosmology*. Leiden: Brill, 1993.
- van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Bd. 2. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1992.
- al-Farrā‘, Abū Ya‘lā. *al-‘Udda fī uṣūl al-fiqh*. Hg. von Aḥmad b. ‘Alī Sayyīd al-Mubārakī. 5 Bde. Riyad: <sup>2</sup>1990.

- al-Ğaṣṣās, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī. *al-Fuṣūl fī l-uṣūl*. Hg. von ‘Uğayl Ğāsim an-Naṣamī. 4 Bde. Kuwait: Wizārat al-awqāf wa-š-šu’ūn al-islāmīya, <sup>2</sup>1994.
- . *Šarḥ muḥtaṣar at-Taḥāwī*. Hg. von ‘Iṣmatallāh ‘Iyānatallāh Muḥammad. 8 Bde. Beirut: Dār al-baṣā’ir al-islāmīya, 2010.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid. *Asās al-qiyās*. Hg. von Fahd b. Muḥammad as-Sarḥān. Riyad: Maktabat al-‘Ubaykān, 1993.
- . *Mi‘yār al-‘ilm*. Kairo: Dār al-ma‘ārif, o.J.
- . *al-Mustaṣfā min ‘ilm uṣūl al-fiqh*. Hg. von Ḥamza b. Zuhayr Ḥāfiḏ. 4 Bde. Medina: o.J.
- . *al-Waṣiṭ fī l-maḏhab*. Hg. von Aḥmad Maḥmud Ibrāhīm. 7 Bde. Kairo: Dār as-Salām, 1997.
- al-Ġuwaynī, ‘Abd al-Malik. *Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-maḏhab*. Hg. von ‘Abd al-‘Azīm Maḥmūd ad-Dīb. 20 Bde. Ġidda: Dār al-minhāğ, 2007.
- Hacak, Hasan. *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*. Istanbul: Ensar Neşriyat, <sup>2</sup>2008.
- Hallaq, Wael B. *Sharī‘a. Theory – Practice – Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī. *al-Muḥallā bi-l-ātār*. Hg. von ‘Abd al-Ğaffār Sulaymān al-Bindārī. 12 Bde. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, 2003.
- Ibn ‘Aqil, Abū l-Wafā’ ‘Alī. *al-Wāḏiḥ fī uṣūl al-fiqh*. Hg. von ‘Abdallāh ‘Abd alMuḥsin at-Turkī. 5 Bde. Beirut: Mu’assasat ar-risāla, 1999.
- Ibn Ruṣd, Abū l-Walīd. *aḏ-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh aw muḥtaṣar al-mustaṣfā*. Hg. von Ğamāl ad-Dīn al-‘Alawī. Beirut: Dār al-ğarb al-islāmī, 1994.
- Ibn Rushd. *Maßgebliche Abhandlung. Faṣl al-maqāl*. Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Frank Griffel. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
- al-Ġiğī, ‘Aḏud ad-Dīn. *al-Mawāqif fī ‘ilm al-kālam*. Beirut: ‘Ālam al-kutub, o.J.
- al-‘Imrānī, Abū l-Ḥusayn Yaḥyā. *al-Bayān fī maḏhab al-Imām aš-Šāfi‘ī*. Hg. von Qāsim Muḥammad an-Nūrī. 14 Bde. Beirut: Dār al-minhāğ, 2000.
- Kam, Hureyre. *Das Böse als Gottesbeweis. Die Theodizee al-Māturīdīs im Lichte seiner Epistemologie, Kosmologie und Ontologie*. Berlin: EB-Verlag, 2019.
- al-Kāsānī, ‘Alā’ ad-Dīn. *Badā’i‘ aṣ-ṣanā’i‘ fī tartīb aš-šarā’i‘*. Hg. von ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawğūd und ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḏ. 10 Bde. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, 2003.
- Kurnaz, Serdar. *Methoden zur Normderivation im islamischen Recht. Eine Rekonstruktion der Methoden zur Interpretation autoritativer textueller Quellen bei ausgewählten islamischen Rechtsschulen*. Berlin: EB-Verlag, 2016.

- al-Marġinānī, Burhān ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī. *al-Hidāya šarḥ bidāyat al-mubtadī*. Hg. von Na‘īm Ašraf Nūr Aḥmad. 8 Bde. Karatschi: Idārat al-Qur‘ān wa-l-‘ulūm al-islāmīya, 1996–1997.
- al-Māwardī, Abū l-Ḥasan ‘Alī. *al-Ḥāwī al-kabīr fī fiqh madḥab al-Imām aš-Šāfi‘ī raḍīya llāhu ‘anhu wa-huwa šarḥ muḥtašar al-Muzanī*. Hg. von ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawġūd und ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ. 18 Bde. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, 1994.
- al-Mawšili, ‘Abdallāh b. Maḥmūd. *al-Iḥtiyār li-ta‘lil al-muḥtār*. Hg. von Maḥmūd Abū Daqiqa. 5 Bde. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, o.J.
- al-Muzanī, Abū Ibrāhīm Ismā‘īl. *Muḥtašar al-Muzanī fī furū‘ aš-Šāfi‘īya*. Hg. von Muḥammad ‘Abd al-Qādir Šāhīn. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, 1998.
- an-Nasafī, Abū l-Mu‘īn. *Tabširat al-adilla*. Hg. von Hüseyin Atay. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- an-Naššār, ‘Alī Sāmī. *Manāhiġ al-baḥṭ ‘inda mufakkiri l-islām wa-ktišāf al-manhaġ al-‘ilmī fī l-‘ālam al-islāmī*. Beirut: Dār an-nahḍa al-‘arabīya, 1984.
- an-Nawawī, Abū Zakariyā Yaḥyā. *Rawḍat at-ṭālibīn wa-‘umdat al-qārīn*. Hg. von ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawġūd und ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ. 8 Bde. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, 2003.
- Oberauer, Norbert. “Die Tiefenstruktur des Rechts. Zu Wesen und Funktion juristischer ‘Maximen’ (*qawā‘id*) im klassischen Islam”. In: Christian R. Lange, Wolfgang P. Müller und Christoph K. Neumann (Hg.). *Islamische und westliche Jurisprudenz des Mittelalters im Vergleich*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, S. 147–168.
- Pines, Shlomo. *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*. New York: Garland, 1987.
- ar-Rāfi‘ī, Abū l-Qāsim ‘Abd al-Karīm. *al-‘Azīz šarḥ al-waġīz (aš-šarḥ al-kabīr)*. Hg. von ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawġūd und ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ. 13 Bde. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, 1997.
- Rahman, Fazlur. “‘Araḍ”. In: *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. Bd. 1. Leiden: Brill, 1986, S. 603.
- Reinhart, Kevin. “‘Like the Difference Between Heaven and Earth’: Ḥanafī and Šāfi‘ī discussions of *farḍ* and *wājib* in theology and *uṣūl*”. In: Bernard G. Weiss (Hg.). *Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden: Brill, 2002, S. 205–234.
- Rohe, Mathias. *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck, 2011.

- ar-Ru‘aynī, Abū l-Ḥusayn ‘Abd al-Wāhid. *Baḥr al-madḥab fī furū‘ al-madḥab aš-Šāfi‘ī*. Hg. von Tāriq Fathū as-Sayyid. 14 Bde. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, 2009.
- aš-Šāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs. *al-Umm*. Hg. von Rif‘at Fawzī ‘Abd al-Muṭṭalib. 11 Bde. Al-Manšūra: Dār al-wafā’, 2001.
- as-Sam‘ānī, Abū l-Muẓaffar Manšūr. *Qawāṭi‘ al-adilla fī uṣūl al-fiqh*. Hg. von ‘Abdallāh b. Ḥāfiẓ b. Aḥmad al-Ḥakamī. 5 Bde. Riyad: Maktabat at-tawba, 1998.
- as-Samarqandī, ‘Alā’ ad-Dīn Muḥammad. *Mizān al-uṣūl fī natā’iğ al-‘uqūl*. Hg. von Zakī ‘Abd al-Barr. O.O.: Maṭābi‘ ad-Dawḥa, 1984.
- as-Saraḥsī, Abū Bakr Aḥmad b. Abī Sahl. *Uṣūl as-Saraḥsī*. Hg. von Abū l-Wafā al-Afğānī. 2 Bde. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, 1993.
- as-Saraḥsī, Šams ad-Dīn. *Kitāb al-mabsūt*. 31 Bde. Beirut: Dār al-ma‘rifa, o.J.
- aš-Šaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *al-Aṣl*. Hg. von Mehmet Boynukalın. 13 Bde. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2012.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd. 1. *Qur’ānwissenschaften, Hadīṭ, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H*. Leiden: Brill, 1967.
- aš-Širāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm. *al-Luma‘ fī uṣūl al-fiqh*. Hg. von ‘Abd al-Qādir al-Ḥaṭīb al-Ḥasanī. Tangerang: Dār al-ḥadīṭ al-kittāniya, 2013.
- aš-Širāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm. *al-Muḥaddab fī fiqh al-Imām aš-Šāfi‘ī*. Hg. von Zakariyā ‘Umayrāt. 3. Bde. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, 1995.
- Smirnov, Andrey. “Understanding Justice in an Islamic Context. Some Points of Contrast with Western Theories”. In: *Philosophy East & West* 46/3 (1996), S. 337–350.
- as-Subkī, Abū l-Ḥasan Taqī ad-Dīn. *Fatāwā as-Subkī*. 2 Bde. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, o.J.
- at-Tahānawī, Muḥammad ‘Alī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn wa-l-‘ulūm*. Hg. von ‘Alī Waḥrūğ. Englische und französische Übersetzung von George Zanyāti. 2 Bde. Beirut: Maktaba lubnāniya, 1996.
- aṭ-Ṭaḥāwī, Abū Ğa‘far. *Šarḥ ma‘ānī l-āṭār*. Hg. von Muḥammad an-Nağğār und Muḥammad Ğād al-Ḥaqq. 5 Bde. Beirut: ‘Ālam al-kutub, 1994.
- at-Taftāzānī, Sa‘d ad-Dīn. *Šarḥ al-‘aqā’id an-Nasaḥiyya*. Hg. von ‘Alī Kamāl. Beirut: Dār ihyā’ at-turāṭ al-‘arabī, 2014.
- Wheeler, Brannon M. “al-Dabūsī, Abū Zayd”. In: *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. URL: [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_25771](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25771) (abgerufen: 19.01.2020).
- az-Zanğānī Abū l-Manāqib Šihāb ad-Dīn. *Taḥriğ al-furū‘ ‘alā l-uṣūl*. Hg. von Muḥammad Adīb Šāliḥ. Beirut: Mu’assasat ar-risāla, 1982.
- az-Zuḥaylī, Wahba. *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*. Damaskus: Dār al-fikr, 1986.

# Al-Ḥāzini on Center of Gravity

*Mashhad Al-Allaf\**

## Abstract

*In this paper, I discuss the contribution of al-Ḥāzini (12<sup>th</sup> century) to the science of mechanics, especially hydrostatics. In his book on *The Balance of Wisdom*, al-Ḥāzini brought into discussion important concepts related to force, mass, and center of heaviness and of gravity. His work (theoretical and experimental) on balances, heaviness and weight, stands as a good manifestation of the development of scientific concepts in relation to theory and application. His work also reflects a good scientific dialogue across different cultures. The paper shows that al-Ḥāzini's research and terminology on balances, weight, heaviness and center of gravity strongly suggest the impact of the Arabic/Islamic medieval sciences on modern European scientists.*

## Al-Ḥāzini: His Life and Works

Abū l-Fataḥ ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Manṣūr al-Ḥāzini (470–530/1077–1135), physicist, mathematician, engineer, and astronomer, was able to invent a hydrostatic balance for accurate measurement. He also discussed the force that causes motion of bodies and suggested that gravity acts toward the center of earth, almost six centuries earlier than Isaac Newton.

Al-Ḥāzini was born 1077 in Marw (Central Asia, now Turkmenistan). It seems that scholars have some disagreement about his birth date. While most scholars agree that he flourished in the first half of the 12<sup>th</sup> century, most of them are at disagreement on when he was born. Mariam Rozhanskaya mentioned in her article “On a Mathematical Problem in al-Ḥāzini’s Book of the Balance of Wisdom”<sup>1</sup> that al-Ḥāzini lived in the first half of the 12<sup>th</sup> century. Many articles mention that he was born in 1115. This date does not seem to be correct if we consider the date that was

---

\* The Department of Humanities and Social Science, The American University of Ras Al Khaimah.

<sup>1</sup> Rozhanskaya, *Mathematical Problem*, p. 427.

given by Donald Hill in his book *Islamic Science and Engineering* as the date by which al-Ḥāzinī completed his Book on the *Balance of Wisdom*, which is 1121.<sup>2</sup> Thus, the date 1115 does not seem right, because it means that al-Ḥāzinī was only 6 years old when he finished his book *The Balance of Wisdom*, based on the assumption that Hill was right. Another date was given in the Arabic Encyclopedia that al-Ḥāzinī was born in 1077.<sup>3</sup> This date seems to be closer to the truth and corresponds well to some historical facts such as the narration that al-Ḥāzinī worked at Sultān Sanğar's court and received a gift from him. Sultān Sanğar died 1092, thus the date 1115 is wrong. The date 1077 suggests that al-Ḥāzinī was 15 years old when he received the gift and was 44 years old when he completed his book.

As a boy in his early life 'Abd ar-Raḥmān worked as an assistant to his master Abū al-Ḥusain 'Alī Ibn Muhammad al-Ḥāzinī, who was a treasurer of the court at Marw and a counselor and from whom the name of al-Ḥāzinī was derived. This master was an educated person who vastly invested time in learning the sciences of his time. He closely observed the intellectual capabilities of his servant, thus he encouraged him to study mathematics, physics, astronomy, and philosophy. The boy excelled in learning, and then he mastered mathematics and geometry. In his youth, al-Ḥāzinī invested all his time in learning. He did not marry. Living as a bachelor for his entire life gave him more time to devote his life to sciences. In his book *Tārīḥ ḥukamā' al-islam* ("The History of Wise men of Islam") (d. 1066) wrote a short biography of al-Ḥāzinī. He mentioned that al-Ḥāzinī possessed a high standard of moral values and lived, according to his moral principles, a pure and simple lifestyle. He was living on three Dinars every year, which is considered to be a small amount at that time. Sultān Sanğar Ibn Malik-Šāh, the ruler of Ḥurāsān, who died 1092, well known for his support of people of knowledge, sent him a gift of an amount of 1000 Dinars, but al-Ḥāzinī returned them keeping only 10 Dinars.

Al-Ḥāzinī was a student of the famous mathematician, astronomer, philosopher and poet 'Umar Ḥayyām. As a young scholar, al-Ḥāzinī was able to fully comprehend and revise some scientific works of his contemporary scholars. Al-Ḥāzinī established himself as a scholar and had some students learning from him such as al-Ḥakīm al-Ḥusain al-Samarqandī.

<sup>2</sup> Hill, *Islamic Science*, p. 60.

<sup>3</sup> This date was given by Abu Bakr Sa'dallah and M. Salḥiyya, in their article on *al-Ḥāzinī*, in the *Encyclopedia of the Arab and Muslim Scientists*, pp. 40–46.

Al-Ḥāzini was well aware of his contemporary scholars such as al-Isfazāri and al-Marwazi and their scientific achievements.

He probably had a career at the Salḡūq court. Historians say that al-Ḥāzini “worked in Marw at the court of Sulṡān Saṡḡar and wrote in Arabic rather than in Persian”<sup>4</sup>

Many of al-Ḥāzini’s manuscripts were found in different places. Some were found in Iran and others in India, which indicated the spread of his knowledge. Although al-Ḥāzini wrote many books, he was well known for his major work *The Balance of Wisdom*. This is a short list of his writings:

“The Balance of Wisdom” (*Mizān al-ḡikma*): This book is also known as *al-Mizān al-ḡāmi*’ (“The Comprehensive Balance”).<sup>5</sup> In this book, al-Ḥāzini manifested his comprehensive knowledge about the history of the scientific ideas on balances published before his time in Greek and Islamic culture (see appendix 1).

Due to his experimental study, al-Ḥāzini was able to reach and mention accurate measurements. The table below shows his accurate results:<sup>6</sup>

Table 1 Specific gravity values for some substances

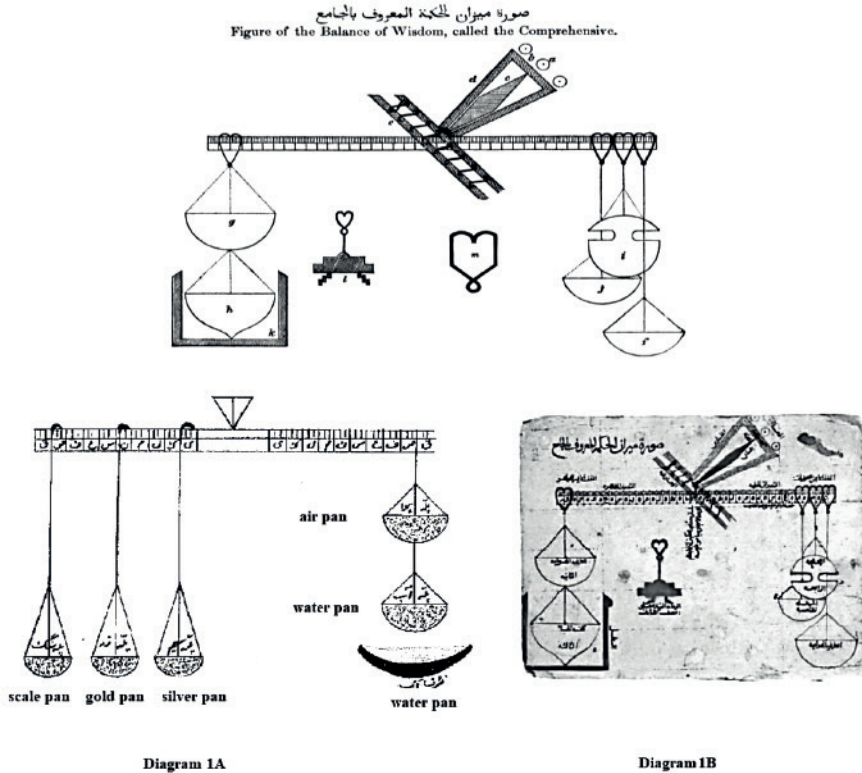
Substance	al-Ḥāzini’s values	Modern values
Olive oil	0.92	0.91
Hot water	0.958	0.9597
Water	1.00	1.00
Sea water	1.041	1.027
Human blood	1.033	1.045-1.075
Cow milk	1.110	1.04-1.42
Gold	19.05	19.26
Mercury	13.59	13.59
Copper	8.83	8.85
Lead	11.29	11.35
Iron	7.74	7.79
Tin	7.15	7.29
Ruby	3.58	3.52

<sup>4</sup> Rozhanskaya, *Mathematical Problem*, p. 427.

<sup>5</sup> Al-Ḥāzini, ‘Abd ar-Raḡmān and Nikolaj Khanikoff. “Analysis and Extracts of Book of the Balance of Wisdom: An Arabic Work on the Water-Balance”. In: *Journal of the American Oriental Society* 6/1 (1860), pp. 1–128. I will be referring to this text in this paper.

<sup>6</sup> Hill, *Islamic Science*, p. 62.

The followings are images illustrating the design of the balance as presented in his book “The Balance of Wisdom” (*Mizān al-ḥikma*)<sup>7</sup>:



- *Al-Ziyağ al-Sanğari* (“The Astronomical Tables for Sanğar”). The full title of this book is *al-Ziyağ al-mu‘tabar al-Sanğari al-Sultāni*, in astronomy. The book is also known as *The Sanğaric Tables*. In this book he explained in detail his astronomical clock called the “twenty-four-hour water clock.” In a year, he located forty-six stars and designed tables explaining his observations of astronomic bodies from Marw’s latitude. By means of his observations, al-Ḥāzini calculated the locations of the stars until the year 1116 AD. His accurate observations and founds has been serving as reference for astronomers for a long period of time.
- *Risāla fī l-ālāt* (“Treatise on Astronomical Instruments”): in this book, al-Ḥāzini identified various instruments, such as triquetrum and sextant

<sup>7</sup> Al-Ḥāzini, *Analysis*, p. 97.

that are extremely specialized mechanical instruments and devices. He contributed to instrument making.

- “The Book of the Conic Machines for Monitoring” (*Kitāb al-ālāt al-maḥrūṭiyya li-l-arṣād*).
- *Kitāb ḡāmi‘ al-tawārīḥ*.
- *Kitāb al-tafhīm* and many other books.

## The Importance of al-Ḥāzinī in the Science of Balances

The research of al-Ḥāzinī (1077–1135) in mechanics (*‘ilm al-ḥiyāl* in Arabic) focuses on what is called hydrostatics (*‘ilm al-mawāzi‘* in Arabic) in which scientists apply the principles of mechanics of hard bodies to fluids and gas. In general, the science of mechanics can be divided into two parts: dynamics (studying the mechanics of moving bodies) and statics (studying the mechanics of bodies at rest), in addition to the third branch mentioned above.

In his book *The Balance of Wisdom*, al-Ḥāzinī brought into discussion important concepts such as force, mass, heaviness, weight and center of gravity. His work stands as a good manifestation of the development of scientific concepts in relation to theory and experimentation; it also reflects a respectable scientific dialogue across different cultures:

1. It reflects the intellectual relationship between the Arabic/Islamic culture and the West. Al-Ḥāzinī mentioned the achievements of Greek scientists in this field. He discussed the ideas of Archimedes and other scholars.
2. Al-Ḥāzinī surveyed the contribution of Muslim scientists in this field until his time. He discussed the ideas of al-Kūhī (940–1000), al-Birūnī (973–1048) and other Muslim scholars.
3. Al-Ḥāzinī’s work on balances, weight, heaviness and center of gravity and his scientific terminology strongly suggests the impact of Arabic/Islamic medieval sciences on modern European scientists.

## Archimedes, al-Ḥāzinī, and Newton

The first lecture of al-Ḥāzinī’s book *The Balance of Wisdom* which is titled “Fundamental Principles: Physical and Mathematical” discusses and defines

the concepts of heaviness, centers of masses and their differences according to the density of air. The very title of al-Ḥāzinī's chapter immediately brings to our attention the title of Newton's (1642–1727) major work called "Mathematical Principles of Natural Philosophy" (*Principia*), the similarity in title is analogous; however, al-Ḥāzinī's title seems accurate in the scientific sense because he avoided natural philosophy and its metaphysical assumptions. However, Newton, on the other hand, used the term "natural philosophy" as a reference to physics in its general philosophical sketch at his time, meaning the study of nature before the separation of physics from philosophy.

Comparing some of al-Ḥāzinī's concepts and their definitions with those of modern time might reflect evidence of the impact of al-Ḥāzinī on the scientific discourse and history of ideas. These definitions reflect that al-Ḥāzinī as a scientist was a pioneer in his rigor results of the weights of elements measured by him as mentioned in table number one above.

In the first chapter and with regard to the force of gravity, al-Ḥāzinī mentions that he is listing the main theorems as related to Center of Gravity according to the research work of Abū Sahl of Kustān (al-Kūhī) and Ibn al-Haiṭam of Basra (al-Hazen). Al-Ḥāzinī gives the following definitions to what he calls *heaviness* or *al-tuql*: "Heaviness is the force with which a heavy body is moved towards the center of the world."<sup>8</sup> He also defines the concept of *heaviness* in relation to what he calls *the center of the world*: "A heavy body is one which is moved by an inherent force, constantly, towards the center of the world."<sup>9</sup> The definitions above bring attention to Newton's definition of the centripetal force and the motion toward a center. Newton's definition reads as follow: "A centripetal force is that, by which bodies drawn, impelled, or any way tend toward a point, as to a center."<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Al-Ḥāzinī, *Analysis*, p. 26.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Newton says: "A centripetal force is that by which bodies are drawn or impelled, or any way tend, towards a point as to a centre." (*Mathematical Principles*, Definition V, p. 80). Newton further explains under the same definition: "Of this sort is gravity, by which bodies tend to the centre of the earth magnetism, by which iron tends to the loadstone; and that force, whatever it is, by which the planets are perpetually drawn aside from the rectilinear motions, which otherwise they would pursue, and made to revolve in curvilinear orbits. A stone whirled about in a sling, endeavours to recede from the hand that turns it; and by that endeavour, distends the sling, and that with so much the greater force, as it is revolved with the greater velocity, and as soon as ever it is let go, flies away. That force which opposes itself to this endeavour, and by which the sling perpetually draws back the stone towards the hand, and retains it in its orbit, because it is directed to the hand as the centre of the orbit, I call the centripetal force." (p. 80).

Al-Ḥāzini and Newton both are looking at gravity as a force and both state that there is a motion of heavy bodies towards the center of the world. Newton's work on gravity is more thorough and detailed to the point that the force of gravity affects all bodies; this idea is well known as "Newton's law of universal gravitation". This law is stated in his *Principia* Book 3, General Scholium as follows:<sup>11</sup>

"Every point mass attracts every single other point mass by a force pointing along the line intersecting both points. The force is proportional to the product of the two masses and inversely proportional to the square of the distance between them."

$$F = G \frac{m_1 m_2}{r^2}$$

The mathematical formula is as follow:

- $F$  is the gravitational force between the two bodies.
- $G$  is the gravitational constant which equals to  $6.67 \times 10^{-11} \text{ m}^3 \text{ kg}^{-1} \text{ s}^{-2}$
- $m_1$  and  $m_2$  are the masses of the two bodies.
- $r$  is the distance between the center of masses of the two bodies.

This diagram shows the gravitational force:

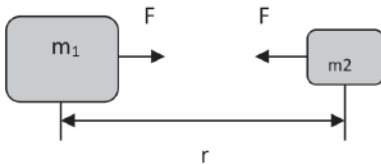


Figure 1: Simplified Illustration for Newton's law of universal gravitation

Other definitions from al-Ḥāzini's book especially on Page 31 suggest similarities with Archimedes (287–212 BC), al-Ḥāzini discusses that there is a point of heaviness that he refers to as the center of mass for every heavy body: "Every heavy body has its center of heaviness"<sup>12</sup> Al-Ḥāzini also mentions equal masses: "Any heavy body is divided by any even plane projected from its center of gravity divides the body into two parts of equal

<sup>11</sup> Ibid., p. 33.

<sup>12</sup> Al-Ḥāzini, *Analysis*, p. 31.

mass.”<sup>13</sup> He also refers to the center of heaviness as a single point: “It’s center of gravity is a single point.”<sup>14</sup>

Archimedes presented a theoretical frame to this concept of center of gravity in form of postulates. But a good definition of this concept was presented later by scholars who came after Archimedes such as Pappus of Alexandria (290–350). The term Archimedes used for center of gravity was “barycenter” with its Greek root “bary”<sup>15</sup> meaning weight or heaviness. Thus, his term “barycenter” presents a definition of the center of weight; this concept is very close to al-Ḥāzini’s Arabic term: “*markaz tuql*” which also means center of weight. Archimedes discussed the center of weight or gravity in some of his books such as *On the Equilibrium of Planes*, and *On the Center of Gravity of Planes*.

The postulates of Archimedes (4,5,6, and 7) in which the concept ‘center of gravity’ appears are the followings<sup>16</sup>:

- Postulate 4: When equal and similar plane figures coincide if applied to one another, their centers of gravity similarly coincide.
- Postulate 5: In figures which are unequal but similar the centers of gravity will be similarly situated. By points similarly situated in relation to similar figures I mean points such that, if straight lines be drawn from them to the equal angles, they make equal angles with the corresponding sides.
- Postulate 6: If magnitudes at certain distances be in equilibrium, (other) magnitudes equal to them will also be in equilibrium at the same distances.
- Postulate 7: In any figure whose perimeter is concave in (one and) the same direction the center of gravity must be within the figure.

Pappus gave the following definition for the center of gravity based on Archimedes work:

“We say that the center of gravity of any body is the point within that body, which is such that, if the body be conceived to be suspended from

---

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Assis, *Archimedes*, p. 124.

<sup>16</sup> Ibid.

that point, the weight carried thereby remains at rest and preserves its original position.”<sup>17</sup>

Heath in his book *A History of Greek Mathematics* formulates Archimedes’ definition of the center of gravity in this way: “The point within a body which is such that, if the weight be conceived to be suspended from the point, it will remain at rest in any position in which it is put.”<sup>18</sup>

The above definitions and postulates from both al-Ḥāzinī and Archimedes suggest similarity since both are sharing scientific approach of defining a single point within any given body in which the mass of the whole body is concentrated. Al-Ḥāzinī further gave these explanatory definitions to the center of gravity or of weight especially if the two bodies are joined together: “The aggregate of any two heavy bodies, joined together with care as to the placing of one with reference to the other, has a center of gravity which is a single point.”<sup>19</sup> “Two bodies balancing each other in mass, with reference to a determined point, are such that, when they are joined together by any heavy body of which that point is the center of gravity.”<sup>20</sup> “A heavy body which joins together any two heavy bodies has its center of gravity on the straight line connecting their two centers of gravity; so that the center of gravity of all three bodies is on that line.”<sup>21</sup>

In page 29 al-Ḥāzinī says:

“Two bodies balancing each other in gravity, with reference to a determined point, are such that, when they are joined together by any heavy body of which that point is the center of gravity, their two [separate] centers of gravity are on the two sides of that point, on a right line terminating in that point – provided the position of that body is not varied; and that point becomes the center of gravity of the aggregate of the bodies.”

The above definitions bring attention to Archimedes postulate number 4 mentioned above. Both definitions focus on the same idea of the location of the center of gravity when two bodies or more are joined together. Archimedes’ idea was postulated on the logical idea that two bodies cannot occupy the same space at the same time. Al-Ḥāzinī’s concept seem to

<sup>17</sup> Assis, *Archimedes*, p.130.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Al-Ḥāzinī, *Analysis*, p. 31.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 31.

be established on experimental basis intended to be more practical and less speculative. Al-Ḥāzini's research objective, from studying the center of gravity, was the attempt to establish scientific experiments and exact measurements that can be applied in his comprehensive balance. The two figures below explain these ideas:

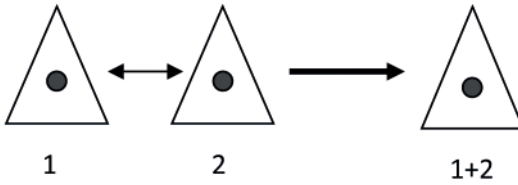


Figure 2: Archimedes 4<sup>th</sup> postulate

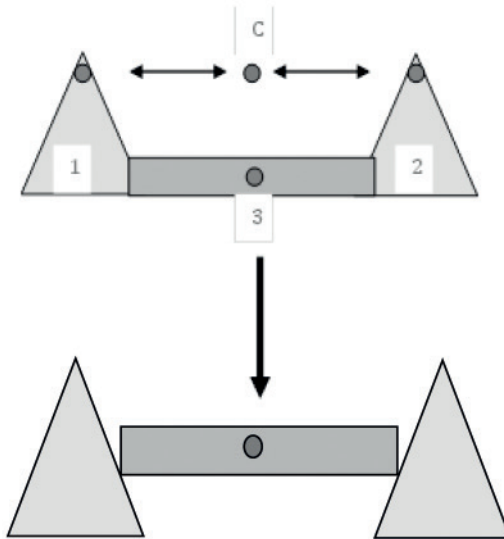


Figure 3: Simplified illustration of al-Ḥāzini's center of gravity

Here we have two similar and equal bodies at the same distance from a reference point C. Now if we want to join these two bodies together and have their new common center of mass to be located at point C then the body that connects these two must have its original center of mass at point C. Let us call that body 3. Now when we join the three bodies together, we can see that all the three independent centers of masses are on the same straight line and therefore the new common center of mass will be in the exact location of our original reference point C.

With regard to measuring weight and center of gravity, al-Ḥāzini discusses the **buoyant force**:

“When a body is weighed in air and afterwards in the water bowl, the beam of the balance rises, on proportion to the weight of the water

which is equal in volume to the body weighed; and therefore, when the counterpoises are proportionally lessened, the beam is brought to equilibrium, parallel with plane of horizon.”<sup>22</sup>

“When a body lies at rest in the water bowl, the beam raises according to the measure of the volume of the body not the shape.”<sup>23</sup>

The buoyant force was discovered by Archimedes in about 212 BC. His work on “Floating Bodies” is well known especially through his famous story that he ran naked in the streets shouting: *Eureka!* which means “I have found it!”. His idea was later known as Archimedes Principle:

“Any object, wholly or partially immersed in a fluid, is buoyed up by a force equal to the weight of fluid displaced by the object.”<sup>24</sup>

Al-Ḥāzini was able to utilize Archimedes’ principle for his purpose to design his water balance, first to make sure that the weight of the two bodies is equal in air and then to immerse one of them in water using the water bowl. The beam will rise up proportionally to the buoyant force exerted on it by the water. Then finally he can balance the beam by rebalancing the two counterpoises and he ends up with the exact weight of the body immersed in water.

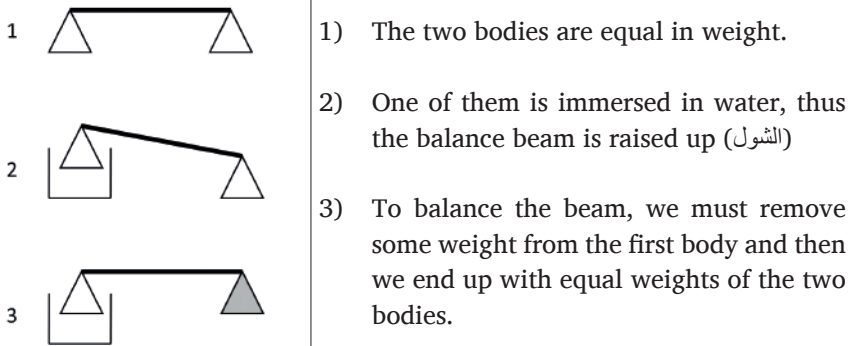


Figure 4: Water balance and buoyant force

Al-Ḥāzini further discussed concepts related to calculating the center of mass of combined bodies. His theoretical concepts were supported and proven experimentally.

<sup>22</sup> Al-Ḥāzini, *Analysis*, pp. 35f.

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 36.

<sup>24</sup> Acott, “LAW-ERS”, p. 40.

## Momentum and Center of Gravity

With regard to the center of gravity and the concept of momentum, al-Ḥāzini said:

“A heavy body moving towards the center of the world does not deviate from the center; and when it reaches that point its motion ceases.”<sup>25</sup>

Khanikoff commented on this definition that the theory of momenta was unknown to the Arab scientists in the twelfth century (al-Ḥāzini’s time) except for the case of the lever.<sup>26</sup>

To explain this point, imagine that if we do not think of the center of gravity as a magnet, and imagine that there is a vertical hole that goes through the earth from one side to the other and we drop a body in it, then the pull of the earth center of gravity will pull the body down, but it will not stop at the center and will go to the other end, then it will be pulled back by the force of the center of gravity to go up, then will be pulled back; bouncing back and forth until it rests at the center.

Al-Ḥāzini says:

“Let any sphere be formed by gravitation over the plane  $ab$  after being so formed, and oscillating to and from, it stops at a point  $d$ , contrary to the opinion of those who think that it is accumulated and oscillates perpetually.”<sup>27</sup>

Al-Ḥāzini also thinks that the moment of inertia of an object increases as the density of that object is concentrated far from its center of mass. According to him for everybody, that has a known weight and a certain distance from the center of the world, the weight modifies according to distance variation from the center of the world; a longer distance will cause an increase in weight and vice versa. The farther away from the center of the body is, the heavier it is, and the nearer to the center it is, the lighter it is. According to him the relation between mass  $m$  and the

<sup>25</sup> Al-Ḥāzini, *Analysis*, p. 30.

<sup>26</sup> Ibid., Khanikoff mentioned his comment in the footnote.

<sup>27</sup> Ibid., p. 38.

distance from the center of mass  $R$  is linear although the relation is formulated in a quadratic formula:<sup>28</sup>

$$\frac{m_1}{m_2} = \frac{R_2^2}{R_1^2}$$

Al-Ḥāzinī enhanced the research further showing that Archimedes' theorem is not only applicable to liquids but can also be applied to gases. These ideas were the scientific foundations that led scientists to important inventions such as the barometer, air vacuum and pumps used to raise water. Al-Ḥāzinī also used the “aerometer” to measure densities and estimate fluid temperatures. Some scholars think that these ideas led to the invention of the thermometer later in history.

## Distance and Weight

In the science of balances the distance counts as an essential element. Al-Ḥāzinī was able to summarize the relationship between weight and distance in this precise statement:

“Of any two bodies balancing each other in gravity, with reference to a determined point, the relation of the gravity of one to the gravity of the other is as the relation of the two portions of the line which passes through that point and also passes through their two centers of gravity, one to the other.”<sup>29</sup>

Yāsīn Khalīl thinks that the above-mentioned statement is almost a formula presenting an important principle in the science of balances. He analyzes it as follow<sup>30</sup>:

1. The determined point between the centers of the two bodies is the center of gravity for both of them; a straight line connecting them must go through this point.

<sup>28</sup> See [https://www.aplusphysics.com/courses/honors/momentum/honors\\_center\\_of\\_mass.html](https://www.aplusphysics.com/courses/honors/momentum/honors_center_of_mass.html)

<sup>29</sup> Al-Ḥāzinī, *Analysis*, pp. 32f.

<sup>30</sup> Khalīl, *Natural Sciences*, pp. 155f.

2. If we suppose a difference between the weight of the first one from the second, then their center of weight will not be in the middle, unless they are equal in weight; then it is in the middle.
3. Assume the determined point is M and the center of weight for the first body is A, at a distance MA, and for the second body is B, at a distance MB, then: the weight of the first body x MA = the weight of the second body x MB:<sup>31</sup>

First body Weight	=	MB
-----		-----
Second body Weight		MA

After that, al-Hāzini discusses some rules of balances in relation to gravity such as if we take a straight piece of metal and hang weights to its ends and another piece of metal equivalent to the halves of it, then it will be in balance and parallel to the horizon.

Khalil further explains this point by assuming that the stick yard is PA and the place to hang a weight is M, then MA is 1/5 of MP, (MP is five times as long as MA). If we hang a weight on P and on A we hang another weight equal to the MP, then that weight must be 5 times of that of MP in order to keep the piece of metal in balance and parallel to the horizon. (See the drawing below.)<sup>32</sup>

Now let us extend a line from MA to Q:



MP=MQ

AQ= 4 of MA, thus we divide it into 4 equal parts: AB, BC, CD, DQ.

The five parts are all equal to each other. If PQ is set on M in the middle, it will be balanced, if we put equal weights on P and Q, then it will be balanced too, if we move the weight from point Q to point M, then when we put weight on point A equal to the weight of MQ, then it will balance with the three weights P M A.

<sup>31</sup> Khalil, *Natural Sciences*, pp. 155f.

<sup>32</sup> Khalil, *Natural Sciences*, pp. 155f.

If we move the weight from point M to point C and we put an equal weight at point A, then it is still balanced because  $MA = MC$ . So, we have four weights: two at A, one at C, and one at P. If we move the weight that was at Q to D and add a third weight to A that is equal to that of D, then it will still be balanced by the five weights, three at A, one at D, and one at P.

In general, we can say: If two equal weights are hanged on a straight stick like this with equal distances, then the stick is balanced. If the weight is different, then the heavier is closer to the center of gravity. If they are equal but the distances are not, then the further is closer to the center of pull. (See figure 5.)<sup>33</sup>

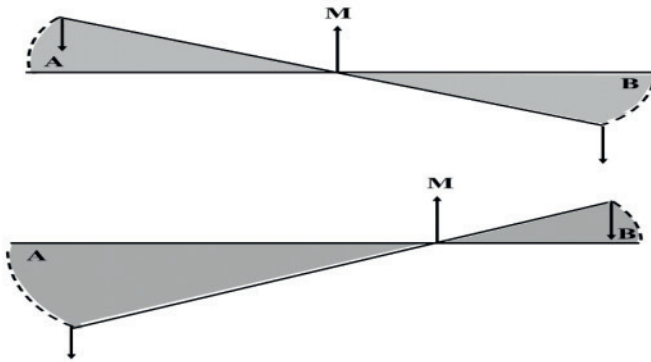


Figure 5: Distance and Weight

## Density and weight

Al-Ḥāzini's text on weight and measurement is probably one of the earliest texts to mention the relationship between the weight of the body and density of its surroundings. If the density of the surroundings is greater, the body's weight will be less, and if the density of the surroundings is smaller, the body's weight will be more. In his book *The Balance of Wisdom* al-Ḥāzini says: "When a heavy body, of whatever substance, is transferred from lighter to denser air, it becomes lighter in weight; from denser to lighter air, it becomes heavier. This is the case universally, with all heavy bodies."<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Khalil, *Natural Sciences*, pp. 155f.

<sup>34</sup> Al-Ḥāzini, *Analysis*, pp. 34–45.

He also states that the weight of a body in air is not the actual real weight of the body since the density of the air affects the measurements. This was a profound observation by al-Ḥāzinī and it suggests that al-Ḥāzinī understood that in order to obtain the exact weight of a body it should be done in a system where the density is virtually zero (vacuum). “The air interferes with heavy bodies, and they are essentially and really heavier than they are found to be in that medium.”<sup>35</sup>

Al-Ḥāzinī was a pioneer in his research on the weight of air. As he mentioned that air has the same prying effect as liquids and that the weight of the body immersed in the air lacks its true weight, and the amount of what it lacks from its original weight depends on the density of the air. Al-Ḥāzinī’s results seem to precede by almost 500 years those ideas of Torricelli (1608–1647), the Italian physicist, who invented the barometer. Al-Ḥāzinī discusses the great density of water when it is close to the center of the earth. This observation was done about two centuries before Roger Bacon (1214–1292).

## Viscosity, resistance to flow and surface of interaction

Viscosity of a liquid is the measure of its resistance of gradual deformation by shear stress. In other words, viscosity is the amount of resistance the fluid exerts to change its current state. The higher the viscosity, the less is the tendency of the fluid to change. For example, water is less viscous than honey and honey is less viscous than tar. In this regard, al-Ḥāzinī clearly states his principle: “When a heavy body moves in liquids, its motion therein is proportioned to their degrees of liquidness; so that its motion is most rapid in that which is most liquid.”<sup>36</sup> If we consider the resistance of flow, then any object when is placed in any fluid resists flowing into that fluid. This resistance depends on two variables: the object density and the surface of interaction. Denser bodies will flow faster than lighter bodies because the buoyant force exerted on them is smaller. Also, the smaller the surface of interaction between the object and the fluid, the faster the flow.

Al-Ḥāzinī states these principles as follows<sup>37</sup>:

<sup>35</sup> Ibid., p. 36.

<sup>36</sup> Al-Ḥāzinī, *Analysis*, p. 36.

<sup>37</sup> Ibid., pp. 27f.

“When two bodies alike in volume, similar in shape but differing in density move in a liquid, the motion therein of the denser body is more rapid.”

“When two bodies alike in volume and alike in force but differing in shape move in a liquid that one which has a smaller superficies touched by the liquid moves therein more rapidly.”

“When two bodies alike in force but differing in volume move in a liquid the motion of the larger is slower.”<sup>38</sup>

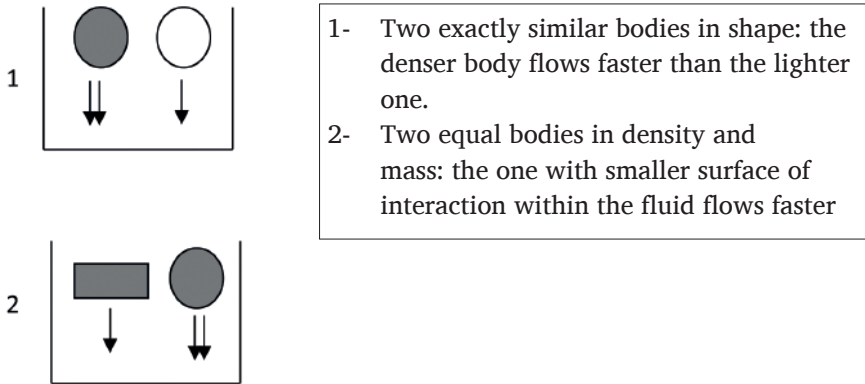


Figure 6: Simplified illustration for flow resistance and surface of interaction

Al-Hāzini shows how liquid volume is affected by surface tension. In a figure showed in his book page 37, in which  $h-z$  is the height of the container,  $a-b$  the diameter, al-Hāzini explains that as  $\overline{ab}$  becomes larger, the water volume contained in the container decreases. (See the figure below.)<sup>39</sup>

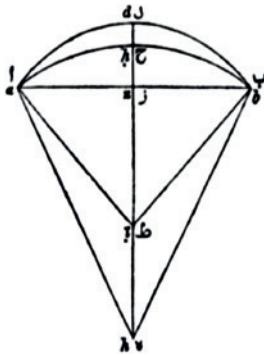


Figure 7: made by al-Hāzini

<sup>38</sup> Ibid., p.27.

<sup>39</sup> Al-Hāzini, *Analysis*, p.37.

In other words, if we have two containers with the same volume but different surface area, then the one with more surface area will have less volume. In modern physics this is referred to as surface tension. As the mean curvature, which is a measure of how much a curve is concaved, decreases, hence the volume produced by surface tension decreases. Figure 8 is a simplified illustration of this concept. Al-Ḥāzini explains that this is why the surface of water is not flat but on the contrary, convex, of a spherical shape.

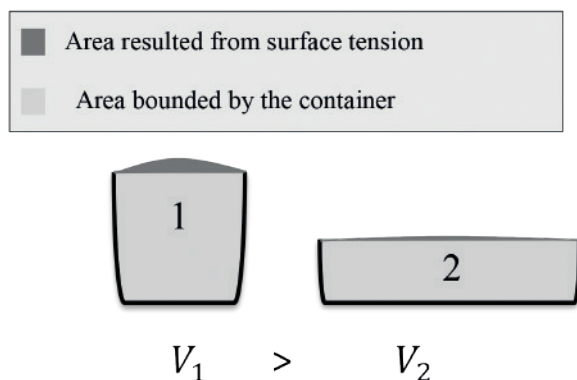


Figure 8: Simplified illustration of al-Ḥāzini's concept

## Advantages and Uses of the Balance of Wisdom

In section one on the *Enumeration of the Advantages and Uses of the Balance of Wisdom* al-Ḥāzini mentions the importance of theory and experimentation in the science of balances. He also discusses the advantages of using the balances counting seven of them:

“The balance of wisdom is something worked out by human intellect and perfected by experiment and trial, of great importance on account of its advantages, and because it supplies the place of ingenious mechanics. Among these [advantages] are:

1. exactness in weighing: this balance shows variation to the extent of a *mithkāl*, or of a grain, although the entire weight is a thousand *mithkāls*, provided the maker has a delicate hand, attends to the minute details of the mechanism, and understands it;

2. that it distinguishes pure metal from its counterfeit, each being recognized by itself, without any refining;
3. that it leads to a knowledge of the constituents of a metallic body composed of any two metals without separation of one from another, either by melting or refining or change of form and that in the shortest time and with the least trouble;
4. that it shows the superiority in weight of one of two metals over the other in water, when their weight in air is the same; and reversely, in air, when their weight in water is the same; and reversely, in air, when their weight in water is the same; and the relations of one metal to another in volume, dependent on the weight of the two [compared] in the two media;
5. that it makes the substance of the thing weighed to be known by its weight – differing in this from other balances –, for they do not distinguish gold from stone, as being the two things weighed;
6. that, when one varies the distances of the bowls from the means of suspension in a determined ratio, as, for example, in the ratio of impost to the value of the article charged therewith, or the ratio of seven to ten, which subsists between *dirhams* and *dinārs*, surprising things are ascertained relative to values, without resort to counterpoises – [for instance,] essential substance is indicated, and the [mere] similitude of a thing is decisively distinguished; and theorems relative to exchange and legal tenders and the mint, touching the variation of standard value and certain theorems of curious interest are made clear;
7. the gain above all others – that it enables one to know what is a genuine precious stone, such as a hyacinth or ruby or emerald or fine pearl; for it truly discriminates between these and their imitations, or similitudes in color, made to deceive.

These views have led us to the consideration of the balance of wisdom and to the composition of this book, with the help of God and His fair aid.”<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Al-Ḥāzinī, *Analysis*, introduction, section 1.

## God, Justice, and Balance

In the introduction of his book al-Hāzinī mentions that the teaching of the Qur'an is all about justice and this can be achieved by good measurement. There are many verses from the Qur'an on just weight and balance. For example:



“And weigh with an even balance.” (Q 26/182)

Al-Hāzinī discussed in the introduction of his book the importance of justice in both religion and the course of the world:

“Now, then, to our subject. Justice is the stay of all virtues and the support of all excellencies. For perfect virtue, which is wisdom in its two parts, knowledge and action, and in its two aspects, religion and the course of the world, consists of perfect knowledge and assured action; and justice brings the two [requisites] together. [...] In order to place justice on the pinnacle of perfection, the Supreme Creator made Himself known to the Choicest of His servants under the name of the Just; and it was by the light of justice that the world became complete and perfected and was brought to perfect order – to which there is allusion in the words of the Blessed: ‘by justice were the heavens and the earth established’. And, having appropriated to justice this elevated rank and lofty place, God has lavished upon it the robes of complacency and love and made it an object of love to the hearts of all His servants; so that human nature is fond of it and the souls of men yearn after it and may be seen to covet the experience of it, using all diligence to secure it. If anything happens to divert men from it, or to incline them to its opposite, still they find within themselves a recognition of it and a confirmation of its real nature; so that the tyrant commends the justice of others. For this reason, also, one sees the souls of men pained at any composition of parts which is not symmetrical, and so abhorring lameness and blindness, and auguring ill therefrom. God has even set up justice as the criterion of judgment between His creatures, being content with equity; so that no one will pass the bridge of salvation without a certificate of uprightness in action, nor repose in the paradise of felicity without a diploma of justice in knowledge. Justice in knowledge is the verification of the

object of knowledge in accordance with its scope, in the way appropriate to it, kept clear of the defect of doubt and uncertainty. Justice in action is two-fold:

1. self-government, which is the harmonizing of the natural endowments, the maintenance of equilibrium between the powers of the soul and the bringing of them under beautiful control – agreeably to the saying: ‘the most just of men is he who lets his reason arbitrate for his desire’ and it is a part of the perfection of such a man that he dispenses justice among those inferior to himself, and wards off from others any injury which he has experienced, so that men are secure as to his doing evil.
2. control over others, which consists in the maintenance of moderation within one’s self, together with a power of constraint, in respect to the performance of obligations to men, and the requiring of that performance on their part. Justice is the support of both religion and the course of the world and the stay of future as well as present felicity. So that whoever takes hold of it or of one of its branches, takes hold of a strong handle to which there is no breaking. Furthermore, because the mercy of the Supreme God intended to secure the rewards of virtue to His servants and to establish them in the open way of His rectitude, He willed that justice should abide among them to the last day, uninterrupted, and unimpaired by the lapse of times and ages.”<sup>41</sup>

### Three Judges and the Balance as the Tongue of Justice

In his introduction, al-Ḥāzinī then discusses three kinds of judges standing as support and security of achieving justice: in the religious, social, and physical sense. Al-Ḥāzinī says:

“Knowing that men would injure one another by compliance with the requirements of their natural impulses, He gave them self-command as an inherent prerogative of their being – which they are naturally capable of and fitted for – and, in the amplitude of His mercy, the breadth of His compassion, has provided for them, with constant goodness, by raising up among them just judges, their never-failing securities for justice. Of these there are three, answering to the several divisions of justice:

<sup>41</sup> Al-Ḥāzinī, *Analysis*, the introduction, pp. 3–5.

1. the glorious Book of God, which from beginning to end is without any admixture of error, is the supreme canon, to which both legal rules and doctrinal principles refer back, the arbiter between the Supereminent and the subject creature, to which the tradition of the Blessed Prophet is the sequel;
2. the guided leaders and established doctors, set up in order to the dissipation of uncertainties and the removal of doubts, who are the vicars of the Prophet and his substitutes in every age and time, who protect the way of religion and guide men into the paths of felicity when attacked by doubts and uncertainties; of whom is the just ruler alluded to in the words of the Blessed: ‘ the Sultān is the shadow of the Supreme God, upon His earth, the refuge of every one injured, and the judge;’
3. the balance, which is the tongue of justice, the article of mediation between the commonalty and the great; the criterion of just judgment, which with its final decision satisfies all the good and wicked, just-doers and doers of iniquity; the standard, by its rectitude, for the settlement of men’s altercations; the security of order and justice among men in respect to things which are left to them and committed to their disposal; [...] the balance is an instrument which, of itself, declares its own evenness or deflection and is the means of recognizing the rectitude or deviation therefrom of other things. [...] So, then, the balance is one of three supports of that justice by which the world stands [...]”<sup>42</sup>

## Summary

To summarize, we can say that after analyzing al-Ḥāzini’s major work on hydrostatics, especially his concepts of *markaz al-tuql*, and buoyant force, we have noticed that he studied thoroughly the ideas of Greek scholars such as those of Archimedes and his concept of barycenter, and those of Pappus of Alexandria and his definition of center of gravity. Al-Ḥāzini enhanced the research further; showing that Archimedes’ theorem is not only applicable to liquids but can also be applied to gases. These ideas were the scientific foundations that led scientists to very important inventions such as the barometer, air vacuum and water pumps. Al-Ḥāzini also used the “aerometer” to measure densities and estimate fluid temperatures. These ideas later in history led to the invention of the thermometer.

<sup>42</sup> Al-Ḥāzini, *Analysis*, the introduction, pp. 6f.

We also noticed that in his first chapter on the force of gravity, al-Ḥāzini lists the main theorems that are related to the center of gravity and *heaviness* or *al-tuql* according to the research work of Muslim scholars such as Abū Sahl of Kustān (al-Kūhī), al-Birūnī, and Ibn al-Haiṭam of Basra (al-Hazen).

In addition to that, the paper showed that studying some of al-Ḥāzini's concepts (of the center of heaviness and that the center of mass is a single point, distance, density, viscosity and weight) and their definitions, suggested similarity to the concepts used by Newton such as that of centripetal force. Al-Ḥāzini was a pioneer in his research on the weight of air. He mentions that air has power lever as have liquids and that the weight of the body immersed in the air lacks its true weight, and that the amount of what it lacks from its original weight depends on the density of air. Al-Ḥāzini's results seem to precede by almost 500 years those ideas of Torricelli (1608–1647), who invented the barometer. Al-Ḥāzini also discussed the great density of water when it is close to the center of the earth. This observation was done about two centuries before Roger Bacon (1214–1292).

The study also showed that al-Ḥāzini as a scientist was a pioneer in the field of hydrostatics and in the science of balances and heaviness. Especially his rigor results of the weights of elements measured by him and his important contribution to the technology of designing the Comprehensive Balance: *al-Mizān al-Ġāmi'*. Indeed, the works of al-Ḥāzini represent a living example of a good scientific discourse in the history of scientific ideas across different cultures.

## Appendix

The following text is from al-Ḥāzini's book *The Balance of Wisdom*. The text reflects al-Ḥāzini's broad background in the science of mechanics, especially in the science of balances. It reflects his knowledge of the works of scholars from different cultures, who have discussed it in the order of their succession. The text also reflects his knowledge on different forms of balances used in water with their shapes and names.

*“Sect. 4. Institution of the Water-balance; Names of those who have discussed it, in the order of their succession; and Specific Forms of Balances used in Water, with their Shapes and Names.*

It is said that the [Greek] philosophers were first led to think of setting up this balance, and moved thereto, by the book of Menelaus addressed to Domitian, in which he says: ‘O King, there was brought one day to Hiero King of Sicily a crown of great price, presented to him on the part of several provinces, which was strongly made and of solid workmanship. Now it occurred to Hiero that this crown was not of pure gold, but alloyed with some silver; so he inquired into the matter of the crown, and clearly made out that it was composed of gold and silver together. He therefore wished to ascertain the proportion of each metal contained in it; while at the same time he was averse to breaking the crown, on account of its solid workmanship. So he questioned the geometricians and mechanicians on the subject. But no one sufficiently skillful was found among them, except Archimedes the geometrician, one of the courtiers of Hiero. Accordingly, he devised a piece of mechanism which, by delicate contrivance, enabled him to inform king Hiero how much gold and how much silver was in the crown, while yet it retained its form.’ That was before the time of Alexander. Afterwards, Menelaus [himself] thought about the water-balance and brought out certain universal arithmetical methods to be applied to it; and there exists a treatise by him on the subject. It was then four hundred years after Alexander. Subsequently, in days of Māmūn, the water-balance was taken into consideration by the modern philosophers Sand Bin ‘Alî, Yûḥannâ Bin Yûsif and ‘Aḥmad Bin ‘al-Faḍhl the surveyor; and in the days of the Sāmânide dynasty, by Muḥammad Bin Zakaṛîyâ of Rai, who composed a treatise on the subject, which he speaks of in his Book of the Eleven, and named this balance “the physical balance;” and in the days of the Dailamite dynasty, by ‘Ibn ‘al-‘Amîd and the philosopher ‘Ibn-Sînâ, both of whom distinguished [the components of] a compound body scientifically and exactly, but composed no work on the subject; and in the days of the house of Nâṣir ‘ad-Dîn, by ‘Abu-r-Raiḥân, who took observations on the relations of [different] metallic bodies and precious stones, one to another, as indicated by this balance, and carried his deductions so far as to distinguish one from another [in a compound], exactly and scientifically, without melting or refining, by arithmetical methods. Some one of the philosophers who been mentioned added to the balance a third bowl, connected with one of the two bowls, in order to ascertain the measure, in weight, of the rising of one of the two bowls in the water: and by that addition somewhat facilitated operations. Still later, under the victorious dynasty now reigning – may the Supreme God establish

it! – the water-balance was taken up by the eminent teacher ‘Abû-Ḥafs ‘Umar ‘al-Khaiyâmî, who verified what was said of it, and demonstrated the accuracy of observation upon it, and the perfection of operation with it – supposing a particular sort of water to be used – without having a marked balance. The eminent teacher ‘Abû-Ḥâtim ‘al-Muẓaffar Bin ‘Isma‘îl of ‘Isfazâr, a contemporary of the last named, also handled the subject, for some length of time, in the best manner possible, giving attention to the mechanism, and applying his mind to the scope of the instrument, with an endeavor to facilitate the use of it to those who might wish to employ it. He added to it two movable bowls, for distinguishing between two substances in composition; and intimated the possibility of the specific gravities of metals being [marked] upon its beam, for reading and observation, relatively to any particular sort of water. But he failed to note the distances of specific gravities from the axis, by parts divided off and numbers; nor did he show any of the operations performed with them, except as the shape of the balance implied them. It was he, too, who named it “the balance of wisdom.” He passed away, to meet the mercy of the Supreme God, before perfecting it and reducing all his views on the subject to writing.”<sup>43</sup>

## Bibliography

- Acott, Chris. “The diving “LAW-ERS”. A brief Resume of their Lives.” In: *SPUMS Journal, South Pacific Underwater Medicine Society Journal* 29/1 (1999), pp. 39–42.
- Assis, Andre. K.T. *Archimedes the Center of Gravity and the first law of Mechanics. 2<sup>nd</sup> edition. The Law of the Lever*. Montreal and Quebec: Apeiron, 2010.
- al-Ḥāzinī, ‘Abd ar-Raḥmān and Nikolaj Khanikoff. “Analysis and Extracts of Book of the Balance of Wisdom. An Arabic Work on the Water-Balance”. In: *Journal of the American Oriental Society* 6/1 (1860), pp. 1–128.
- Heath, T. *A History of Greek Mathematics. Vol. II. From Aristarchus to Diophantus*. Oxford: Clarendon Press, 1921.
- Hill, Donald R. *Islamic Science and Engineering*. Edinburgh: University Press, 1993.

<sup>43</sup> Al-Ḥāzinī, *Analysis*, the introduction, section 4, pp. 12–14.

- Khalil, Yasin. *Natural Sciences of the 'Arab*. Baghdad: University Press, 1980.
- King, David A. and George Saliba (Eds.). "From Deferent to Equant. A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E. S. Kennedy". In: *Annals of the New York Academy of Science* 500 (1987), p. 80.
- Newton, Isaac. *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Trans. by Andrew Motte. New York: Daniel Adee, 45 Liberty Street, 1846.
- Rozhanskaya, Mariam. "On a Mathematical Problem in al-Ḥāzini's Book of the Balance of Wisdom". In: David A. King and George Saliba (Eds.). *From Deferent to Equant. A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E. S. Kennedy*. *Annals of the New York Academy of Science* 500/1 (1987), pp. 427–435.
- Sa'd Allāh, Abū Bakr and Ṣalḥiyya, Muḥammad 'Īsā: "al-Ḥāzini". In: *Mawsū'at a'lām al-'ulamā' wa-l-udabā' al-'arab wa-l-muslimīn*. Vol. 8. Beirut: Dār al-Ġīl, 2005, pp. 40–46.

# Islam, Quran and Science

## A Look into the Models of Conflict and Harmony

*Misbahur Rehman\**

### Abstract

*This paper explores the relationship of Islam and science based on different interpretative perspectives. It first defines the nature and scope of scientific inquiry and concludes that scientific facts are based on our current best verifiable observations. These facts thus change and are expected to change in future. The second part of the paper starts with examining the nature of the message that religious texts convey and claims that there are three possibilities. The texts describe values, “objective reality” or observational facts (scientific facts). The first two approaches do not involve conflict with science. The third approach, as widely adopted as the first two, has the potential for conflict. It is under this approach that one can claim miraculousness of the Quran. This may be done by providing evidence that the Quran described some scientific fact accurately before science itself progressed to realize it or when it is ascertained that the Prophet could not have known about the fact because of his circumstances. The paper questions the evidence provided by advocates of this approach and highlights the consequences it has for the nature of the Quranic message.*

## PART I: In Search of a Miracle

### The status of the Quran as a miracle

An important aspect of the Quran is its status as a revealed book. In view of the fact that the Prophet Muhammad’s opponents were unwilling to accept it as a divine book<sup>1</sup>, the Quran explains its authority as revelation in many verses. Some of these verses are of a general nature, such as: “Do they not

---

\* Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam, Goethe-Universität Frankfurt am Main.

<sup>1</sup> Q 8/31 “And when Our verses are recited to them, they say, ‘We have heard. If we willed, we could say [something] like this. This is not but legends of the former peoples.’” *The Qur’ān*, p. 163.

reflect upon the Qur'ān? If it had been from [any] other than Allah, they would have found within it much contradiction."<sup>2</sup>

In other verses, it responds to its rejection by challenging its opponents to bring forth ten suras of like nature.<sup>3</sup> In another verse, the Quran narrows this challenge down considerably, inviting the opponents to produce anything like a single sura of the Quran.<sup>4</sup> With these challenges apparently remaining unmet, the Quran declared: "Say, 'If mankind and the jinn gathered in order to produce the like of this Qur'ān, they could not produce the like of it, even if they were, to each other, assistants.'"<sup>5</sup>

In view of the abovementioned verses, the idea of the divine nature of the Quran was an established doctrine among Muslims since the beginning.<sup>6</sup> There was difference of opinion as to what precisely made the Quran inimitable.<sup>7</sup> One among opinions present initially was that of "*ṣarfa*", which is attributed to the Mu'tazilite scholar, al-Nazzām (d. 230/845).<sup>8</sup> *Ṣarfa* denotes that unbelievers of the time were incapacitated by God to be able to respond to this challenge of the Quran.<sup>9</sup> This opinion was rejected by later scholars since this would mean that the Quran is not a miracle in itself; that the unbelievers were unable to produce a work of similar nature because of their induced incapacity.<sup>10</sup> Another opinion which gained some approval was that the Quran was a miracle by dint of several predictions it contained coming true later. This opinion, too, gained little traction with

<sup>2</sup> Q 4/82, Ibid., p. 81.

<sup>3</sup> Q 11/13 "Or do they say, 'He invented it?' Say, 'Then bring ten sūrahs like it that have been invented and call upon [for assistance] whomever you can besides Allah, if you should be truthful.'" Ibid., p. 202.

<sup>4</sup> Q 2/23 "And if you are in doubt about what We have sent down [i.e., the Qur'ān] upon Our Servant [i.e., Prophet Muḥammad, then produce a sūra the like thereof and call upon your witnesses [i.e., supporters] other than Allah, if you should be truthful" Ibid., p. 4; Q 10/38 "Or do they say [about the Prophet, 'He invented it?'] Say, 'Then bring forth a sūra like it and call upon [for assistance] whomever you can besides Allah, if you should be truthful.'" Ibid., p. 193.

<sup>5</sup> Q 17/88, Ibid., p. 272.

<sup>6</sup> Very few scholars opposed this view. For details see al-Ḥimṣī, *Fikrat i'jāz al-Qur'ān*, p. 51.

<sup>7</sup> Vasalou, "The Miraculous Eloquence", p. 30.

<sup>8</sup> Al-Rāzī, *Nihāyat al-ijāz*, p. 26; al-Ḥimṣī, *Fikrat i'jāz al-Qur'ān*, p. 54; al-Turkī, "al-Qawl bi-l-ṣarfa", p. 162; Martin, *Defenders of Reason*, p. 79; van Ess, *Theology and Society*, Vol. 3, p. 447.

<sup>9</sup> Al-Shahri, "al-Qawl bi-l-ṣarfa", p. 14.

<sup>10</sup> Al-Rāzī, *Nihāyat al-ijāz*, p. 26; al-Turkī, "al-Qawl bi-l-ṣarfa", p. 170; al-Shahri, "al-Qawl bi-l-ṣarfa", p. 83.

some scholars since there are few predictions in the Quran, and the opinion would insinuate that the non-predicting verses are not miraculous.<sup>11</sup>

The opinion that gained the most widespread acceptance considers the Quran to be a literary miracle, in that its literary merits and beauty could not be copied.<sup>12</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) holds this to be the single rational opinion concerning the Quran's status as a miracle.<sup>13</sup> Be that as it may, the aspects of the Quran which made it a miracle continued to increase with the ages, getting from three as per Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013)<sup>14</sup>, four according to Abū Sulaymān al-Khaṭṭābī (d. 388/998)<sup>15</sup> and seven according to Abū al-Ḥasan al-Rummānī (d. 384/994)<sup>16</sup> to "unlimited number" according to Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 911/1505) who says: "Our scholars have written in detail about the miraculous aspects of the Qurʾān. Some have described eighty such aspects, but the truth is that there is no limit to them".<sup>17</sup>

### The Quran as fountain of all knowledge

The most important change that occurred during the time from al-Nazzām to al-Suyūṭī, however, is al-Suyūṭī mentioning a miraculous aspect of the Quran which is not found in any work in the first few centuries. This is al-Suyūṭī's claim that the Quran encompasses all knowledge.<sup>18</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505/1111), before al-Suyūṭī, has discussed something similar in his *Jawāhir al-Qurʾān*, asserting the Quran to be the fountain of all knowledge.<sup>19</sup> In the fifth chapter of the *Jawāhir* titled *Fī inshīʿab sāʾir al-ʿulūm min al-Qurʾān* ("On the branching of all knowledge from the Quran"), he mentions, for instance, medicines, astrology, magic as springing from the Quran. He holds the same for all knowledge, that which he mentions as well as that which he doesn't.<sup>20</sup> While other scholars have also written on the topic, al-Suyūṭī not only provides more details by collating the opinions of different scholars, but also links the discussion to the miraculousness

<sup>11</sup> Al-Rāzī, *Nihāyat al-ijāz*, p. 28.

<sup>12</sup> Al-Jurjānī, *Dalāʾil al-ijāz*, p. 39.

<sup>13</sup> Al-Rāzī, *Nihāyat al-ijāz*, p. 28.

<sup>14</sup> Al-Bāqillānī, *Ijāz al-Qurʾān*, p. 48.

<sup>15</sup> Tāhā, "Wujūh al-ijāz", p. 11.

<sup>16</sup> Al-Rummānī, *Thalāth rasāʾil*, p. 75.

<sup>17</sup> Al-Suyūṭī, *Muʿtarak al-aqrān*, Vol. 1, p. 5. (Unless otherwise noted, all translations are the author's).

<sup>18</sup> *Ibid.*, Vol. 1, p. 12.

<sup>19</sup> Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qurʾān*, p. 44.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 45.

(*ijāz*) of the Quran. We have, therefore, provided excerpts from al-Suyūṭī's works alone, since they suffice for our own view.

Al-Suyūṭī begins his discussion with two verses from the Quran: "We have not neglected in the Register a thing"<sup>21</sup> and "We have sent down to you the Book as clarification for all things".<sup>22</sup> He then cites different hadiths. Among them is

"I heard the Messenger of Allah saying: 'Indeed there comes a Fitna' So I said: 'What is the way out from it O Messenger of Allah?' He said: 'Allah's book. In it is news for what happened before you, and information about what comes after you, and judgement for what happens between you.'"<sup>23</sup>

He then quotes an opinion of Ibn Mas'ūd: "He who seeks knowledge, he must turn to the Qur'ān; for it knowledge of those who have come before and who came later".<sup>24</sup> Later, he quotes Ibn Mujāhid's opinion: "There is nothing in the universe that is not found in God's book". He further mentions the view cited by some that there is nothing which cannot be gleaned from the Quran, so much so that some scholars have also derived the Prophet's time in this world, sixty-three years, from the Quran.<sup>25</sup> He then mentions an opinion of Ibn 'Abbās: "If I were to lose my camel's headband, I would find it through the Qur'ān".<sup>26</sup>

Al-Suyūṭī then goes on to mention Islamic law, history, biographies of the Prophets, inheritance calculations, and claims all of these areas of knowledge to have come out of the Quran. He continues "and moreover, medicine, dialectic, astronomy, engineering, algebra and other (areas)". He then cites two verses 25/67<sup>27</sup> and 16/69<sup>28</sup> by way of example as describing principles of medicine. He describes cosmology as having been mentioned

<sup>21</sup> Q 6/38, *The Qur'ān*, p. 118.

<sup>22</sup> Q 16/89, *Ibid.*, p. 258.

<sup>23</sup> Al-Suyūṭī, *Mu'tarak al-aqrān*, Vol. 1, p. 12.

<sup>24</sup> *Ibid.*, Vol. 1, p. 12.

<sup>25</sup> *Ibid.*, Vol. 1, p. 14.

<sup>26</sup> *Ibid.*, Vol. 1, p. 15.

<sup>27</sup> Q 25/67 "Those who, when they spend, are not extravagant and not niggardly, but hold a just (balance) between those (extremes);" *The Qur'ān*, p. 352.

<sup>28</sup> Q 16/69 "'Then eat from all the fruits and follow the ways of your Lord laid down [for you]'. There emerges from their bellies a drink, varying in colors, in which there is healing for people. Indeed in that is a sign for a people who give thought." *Ibid.*, p. 255.

in several suras and engineering to be present in verse 77/30.<sup>29</sup> Algebra is also said to be found in several places. And as per Ibn Abbas's exegesis, verse 46/1 concerns astronomy. He similarly talks about principles of different industries and even several implements, as for example, sewing in 7/22 and 11/121, blacksmithing in 18/96 and 34/10, carpentry in 11/37, weaving in 29/41, agriculture in 38/37, diving in 38/79, writing in 96/4, cooking in 11/69 and so on.<sup>30</sup>

He also cites Ibn Surāqa's opinion that the Prophet having never met philosophers, mathematicians and engineers, the presence of principles of such sciences in the Quran is proof that he did not write the Quran himself.<sup>31</sup> Citing Ibn 'Arabī's *Qānūn al-ta'wīl*, he states that the Quran contains 77,450 sciences, which is four times the total number of words in the Quran.<sup>32</sup>

### The Opposing View

Many scholars opposed the view of the Quran being the fountain of all kinds of knowledge. The most prominent among these is al-Shāṭibī, who discusses the topic in his *al-Muwāfaqāt*. He begins by claiming that the Islamic *sharia* (divine law) is *ummī*.<sup>33</sup> Translated literally as "illiterate", by which he seems to mean that Islamic law is not concerned with worldly or scientific matters.<sup>34</sup> He bases this view on the fact that the people the Quran was sent to were an illiterate people, and thus they were not in need of any scientific knowledge to understand it.<sup>35</sup> He quotes several verses of the Quran and hadiths<sup>36</sup> in support, explaining that the Arabs of the times would not have understood a *non-ummī sharia*; that is, one containing scientific matters or sophistication. He then describes the various sciences present among Arabs of the Prophet's time, explaining that the Quran mentions those sciences alone, and only for the purpose of explaining the rights and wrongs in them. The Quran, he asserts, does not mention any science not found among the Arabs.<sup>37</sup>

<sup>29</sup> Q 77/30 "Proceed to a shadow [of smoke] having three columns". Ibid., p. 609; al-Suyūṭī, *Mu'tarak al-aqrān*, Vol. 1, p. 17.

<sup>30</sup> Ibid., Vol. 1, p. 18.

<sup>31</sup> Ibid., Vol. 1, p. 19.

<sup>32</sup> Ibid., Vol. 1, p. 20.

<sup>33</sup> Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, p. 258.

<sup>34</sup> Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, Vol. 2, p. 356.

<sup>35</sup> Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, p. 258.

<sup>36</sup> See "We are an illiterate nation; we neither write, nor know accounts" al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, p. 460; Ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, p. 761.

<sup>37</sup> Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, pp. 259–64.

Having described this principle, he deduces various results and details them. The first of these concerns those who assert the mention of sciences such as physics in the Quran. According to al-Shāṭibī, this assertion does not hold in view of the principle described above. He stresses that earlier righteous scholars (*salaf ṣāliḥ*) understood the Quran better than those who came after them and none of them made any such claim about it.<sup>38</sup> As for the verses which talk about the presence of everything in the Quran, he states those mean all things concerning people's (divinely ordained) duties, responsibilities and rituals of worship. Another consequence he mentions is that the Islamic *sharia* cannot be understood without recourse to the language and customs of the Arabs since it was they who it was sent down to.<sup>39</sup>

### The modern era of "Scientific *Tafsīr*/Exegesis"<sup>40</sup>

It is evident from what we have discussed so far that the view that the Quran contains all knowledge stood firmly established in the Muslim world well before the evolution of modern science. This view asserted the presence of all knowledge as a proof of the Quran being a divine book and a miracle from God; for no book could have all knowledge. Furthermore, any science that the Prophet was unfamiliar with and which is present in the Quran is proof that it is God's word. From this aspect, the presence of a single science sufficed to establish the Quran's divine nature. Modern "scientific *tafsīr*" went one step further still and considered the presence of a single scientific fact or theory in the Quran, which the Prophet could not have any knowledge of, as miraculous. Examples include the claim that:<sup>41</sup>

1. Verse 21/30 "Are the disbelievers not aware that the heavens and the earth used to be joined together and that We ripped them apart" talks about the Big Bang theory.
2. Verse 41/11 "Then He directed Himself to the heaven while it was smoke and said to it and to the earth, 'Come [into being], willingly or by compulsion.' They said, 'We have come willingly'" talks about the 'dark ages' of the universe after its creation.

<sup>38</sup> Ibid., p. 264.

<sup>39</sup> Ibid., p. 265.

<sup>40</sup> "Scientific *tafsīr*" is concerned with the existence of modern scientific themes in the Quran. For a more specialized discussion on the topic see: Khir, "The Qur'an and Science", p. 24; Ansari, "Scientific Exegesis", p. 92.

<sup>41</sup> Some of the proponents of *tafsīr 'ilmī* include: Muḥammad 'Abduh (d. 1905), Hassan al-Banna (d. 1949), Abū Zahra (d. 1974) and Ṭanṭāwī (d. 2010). For a more comprehensive list see: al-Shāyī, "al-Tafsīr bi-muktashafāt al-'ilm", pp. 34–37.

3. Verse 51/47 “and the heaven We constructed with strength, and indeed, We are [its] expander” talks about the expansion of the universe.
4. Verse 21/104 “The Day when We will fold the heaven like the folding of a [written] sheet for the records. As We began the first creation, We will repeat it. [That is] a promise binding upon Us. Indeed, We will do it” talks about the ultimate fate of the universe, i.e. the “big crunch”.
5. And verse 6/125 “He openeth their breast to Islam; those whom He willeth to leave straying,- He maketh their breast close and constricted, as if they had to climb up to the skies” talks about the effects of high altitude on humans.

Differences in “Scientific *Tafsirs*” of classical and modern scholars

It has already been described that modern and classical *tafsir*’s usage of the sciences seem to have little difference, but it has far reaching consequences. Before delving further, it would be appropriate to first discuss the difference between *tafsir ‘ilmī* (“scientific *tafsir*/interpretation”) and *ijāz ‘ilmī* (“scientific miraculousness”). *Tafsir ‘ilmī* makes use of a scientific theory for interpreting a part of the Quran whereas *ijāz ‘ilmī* uses it for asserting its miraculous and divine nature. *Tafsir ‘ilmī* is thus simply an interpretation of the Quran and no fallibility can be attributed to the Quran itself should one such theory turn out to be weak or totally erroneous. *Ijāz ‘ilmī* is different, however, since when the divine nature of the Quran is based on a scientific theory it supports or describes, an incorrect interpretation would put the infallibility of the Quran in question. It is for this reason that classical scholars asserted the presence of knowledge in general in the Quran as establishing *ijāz ‘ilmī*; for in such a case, no question of truth and error arises; whereas individual scientific facts were used only for the purposes of *tafsir ‘ilmī*, that is, interpretation alone, without any accompanying assertion. Such scientific fact later found to be incorrect, and the interpretation based on it shown to be erroneous, would have no effect on the position of the Quran as divine text.

As pointed out above, asserting individual scientific facts as proof of the Quran’s divine nature is problematic, since the said fact may be shown to be incorrect later on.<sup>42</sup> Though scholars favouring the use of scientific

<sup>42</sup> “In Science, a fact is an objective and verifiable observation”. See Drake, *Introduction to Logic*, p. 163; “A scientific fact can be thought of as a repeated and verifiable observation, so much so that to not call that observation a fact would be illogical”. See Toplis, *How Science Works*, p. 40; also see Collins, *Changing Order*, p. 183.

facts stress that the same be used for *iġāz ʿilmī* only when the said fact is firmly established. The question remains, however, whether any fact asserted to be proven scientifically can remain established indefinitely. Scientists would disagree, and the last century has seen the most basic scientific facts put in doubt. This is not problematic for science<sup>43</sup>, since the practice of science entails coming up with better facts with more explanatory power than the last. For religion, however, this has adverse consequences.

## PART II: Quran as a Scientific Miracle

What is a scientific fact? The nature and scope of scientific facts Before deciding the divinity of the Quran based upon scientific facts, it is important to first consider what scientific facts are. Scientific facts are generally described as “an objective and verifiable observation”.<sup>44</sup> If we apply this definition to the example of “static earth” (based on the geocentric model), we can say that the Earth being static was a “scientific fact” for thousands of years, since anyone could verify it through observation. This would mean science does not describe “objective reality” but only our observation, that is, our reach within that “reality”. With the development of our knowledge and observation tools, we can reach farther and farther, changing our observation-based facts.

It would also mean that differentiating between scientific facts and scientific theories, while explaining the “incompatibility” of religion with the theory of evolution (for example),<sup>45</sup> is baseless, since no such distinction exists at the fundamental level. Scientific facts and scientific theories are best explanations of our current observation that can change anytime. Scientific facts might change earlier than scientific theories or vice versa, but again, that does not make a difference.<sup>46</sup>

We cannot even take comfort in the hope that certain current observations will be final. If there is one thing that all scientists agree on, it is that our current scientific models are incapable of describing our universe and a

<sup>43</sup> Brown, *The Wisdom of Science*, p. 182.

<sup>44</sup> Drake, *Introduction to Logic*, p. 40; Collins, *Changing Order*, p. 183.

<sup>45</sup> Futuyma, “Evolution as Fact”, p. 149; Smith, *The Fact of Evolution*; Jell, *Evolution*; Mayr, *What Evolution Is*.

<sup>46</sup> Kuhn, *The Structure*, p. 66.

fundamental change in our understanding of the universe is imminent.<sup>47</sup> In the words of current leaders of scientific research at CERN:

“Even though the Standard Model<sup>48</sup> is currently the best description there is of the subatomic world, it does not explain the complete picture. The theory incorporates only three out of the four fundamental forces, omitting gravity. There are also important questions that it does not answer, such as ‘What is dark matter?’, or ‘What happened to the anti-matter after the big bang?’, ‘Why are there three generations of quarks and leptons with such a different mass scale?’ and more. Last but not least is a particle called the Higgs boson, an essential component of the Standard Model. [...] Although the Standard Model accurately describes the phenomena within its domain, it is still incomplete. Perhaps it is only a part of a bigger picture that includes new physics hidden deep in the subatomic world or in the dark recesses of the universe. New information from experiments at the LHC will help us to find more of these missing pieces.”<sup>49</sup>

The most well-known “theory of everything” which describe the universe is string/M-theory which requires 11 dimensions.<sup>50</sup> We are only aware of three “spatial” and one “time” dimension. The rest of the dimensions are still unknown to us. Hypothetically speaking, once we are able to observe those other seven dimensions, how would our Earth look to us is anyone’s guess. In addition to that, practically almost all of the matter in the universe is still missing.<sup>51</sup> Once we are able to see that matter, how would the universe look is, again, difficult to imagine. Similarly, it is difficult to imagine whether it would be possible for science to lead us to “objective reality” (where observations will define “reality” and will not change).<sup>52</sup> At

<sup>47</sup> Altarelli, *Collider Physics*, p. 151; Langacker, *Can the Laws*, p. 175; Kazakov, *Particle Physics*.

<sup>48</sup> “The Standard Model is the basis of our understanding of the fundamental interactions.” Donoghue, *Dynamics of the Standard Model*, p. xvii; Hoddeson, *The Rise of the Standard Model*; Langacker, *The Standard Model*; Morii, *The Physics of the Standard Model*; Vergados, *The Standard Model*.

<sup>49</sup> CERN, “The Standard Model”.

<sup>50</sup> Barrow, *New Theories*, p. 33; Duff, *The World*; West, *Introduction to Strings*, p. 320; Dine, *Supersymmetry*, p. 365.

<sup>51</sup> Clegg, *Dark Matter*; Siegel, “Sorry, Astronomers”; Papantonopoulos, *The Invisible Universe*; Matarrese, *Dark Matter*.

<sup>52</sup> Here, we also have to distinguish between science and scientism. Scientism claims the monopoly of science over truth (claiming that only science can lead us to reality/

least for the moment, science is far from even proving that we, as individuals, are all observing the same “reality”. In fact, experiments have shown that we are all experiencing different realities.<sup>53</sup>

In very simple words, our observations of the same world at atomic and subatomic levels have been contradicting each other for more than a century now.<sup>54</sup> As per our current understanding, they follow completely different sets of rules.<sup>55</sup> While in the atomic universe that we see around us one thing can only be at one place at a time, in the subatomic world, subatomic particles of the same thing can be in two places.<sup>56</sup> Similarly, in our atomic world, one thing can either travel in a straight line or as wave; but at the subatomic level, it travels in a straight line when observed and as wave when it is not observed.<sup>57</sup> In the words of Philip Ball:

- “Quantum objects can be both waves and particles. This is *wave-particle duality*.”
- Quantum objects can be in more than one state at once: they can be both here and there, say. This is called *superposition*.
- You can’t simultaneously know exactly two properties of a quantum object. This is *Heisenberg’s uncertainty principle*.
- Quantum objects can affect one another instantly over huge distances: so-called ‘spooky action at a distance’. This arises from the phenomenon called *entanglement*.
- You can’t measure anything without disturbing it, so the human observer can’t be excluded from the theory: it becomes unavoidably subjective.
- Everything that can possibly happen does happen. There are two separate reasons for this claim. One is rooted in the (uncontroversial) theory called quantum electrodynamics that Feynman and others formula-

---

truth) but those claims cannot be taken as scientific claims because scientism does not follow the scientific method. Hence, its claims are the same as religious claims and scientism is thus regarded as a religion.

<sup>53</sup> Proietti, “Experimental Test”; E. T, “A Quantum Experiment”.

<sup>54</sup> Roy, *Introduction*, p. 40; Messiah, *Quantum Mechanics*, p. 4; Goswami, *The Physicists’ View*, p. 342; Borel, *Space and Time*, p. 106.

<sup>55</sup> Gerry and Bruno, *The Quantum Divide*, p. 1.

<sup>56</sup> Hoy, *The Effect*, p. 172; Hobson, *Tales of the Quantum*, p. 4; Mirman, *Quantum Mechanics*, p. 224.

<sup>57</sup> Trachanas, *An Introduction*, p. 3; Jaeger, *Quantum Information*, p. 18; Selleri, *Wave-Particle Duality*; Rae, *Quantum Physics*, p. 3.

ted. The other comes from the (extremely controversial) ‘Many Worlds Interpretation’ of quantum mechanics.”<sup>58</sup>

To make matters more complicated, these claims are only said to be our *interpretation* of what we observe at the quantum level while “In fact, quantum mechanics does not say anything about ‘how things are’. It tells us what to expect when we conduct particular experiments.”<sup>59</sup> Quantum mechanics has been described as still more bewildering by some. “Somewhere in [quantum theory] the distinction between reality and our knowledge of reality has become lost, and the result has more the character of medieval necromancy than of science.”<sup>60</sup> This “necromancy” has hit at the core of our basic understanding of the material world and “arguably the most important lesson of quantum mechanics is that we need to critically revisit our most basic assumptions about nature.”<sup>61</sup>

The details above show that science is about observation and there are serious question marks about our observation of the universe at the moment. It is impossible for two opposite observations to be true at the same time; a fundamental change is expected by everyone sooner or later. In this search for answers, even ideas like “multiverse” or “simulation hypothesis” do not appear outlandish anymore.<sup>62</sup> However, these changing and evolving ideas are what science is about. Nothing can make scientists happier than a fundamental discovery i.e. a change in our understanding of the universe. So, the fact that scientific ideas are always changing and evolving is a positive and not a negative aspect of science.<sup>63</sup>

The scope of religious message and its relationship with science  
Religion is mostly understood as a static set of ideas and ideals. To understand its relationship with science, we have to understand the nature and scope of religious message, as we attempted to do with science above. The nature of religious message is, however, understood differently by different people. In what follows, we will try to identify these different approaches and look at the relationship of each one with science separately.

<sup>58</sup> Ball, *Beyond Weird*, p. 11.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 2; Jaynes, “Quantum Beats”, p. 42.

<sup>61</sup> Aharonov, “Quantum Violation”, p. 532.

<sup>62</sup> Bostrom, “Are We Living?”; Beane, “Constraints on the Universe”; Carr, *Universe Or Multiverse?*; Gribbin, *In Search of the Multiverse*.

<sup>63</sup> Brown, *The Wisdom of Science*, p. 182.

Some scholars understand religion to be a value message.<sup>64</sup> In that case, there would be no conflict between religion and science because science does not deal with value messages. However, if religious message is meant to be describing a natural phenomenon, then there are two possibilities. It is either meant to be describing the “objective reality” or the current verifiable (i.e. verified) observations about the phenomenon. In the first case it, again, cannot be taken as a contradiction with science because, as mentioned, science does not deal with “objective reality” (but rather with our observation of that “reality”). In the second case, where religious text is taken as describing current verifiable observations, conflict is imminent. Let us look all these different possibilities of religion-science interaction in a little more detail.

### 1. Quranic values vs scientific facts (Quran as a source of values and science as a source of facts)

If we say that the Quran is meant to convey a value message, it would mean that it can never conflict with science. In that case, even if there are verses that openly contradict scientific facts, it will not be taken as contradiction because these verses were not meant to be scientific facts. They were meant to convey a message which they did (its audience understood what it meant). A very simple example for that from our daily lives would be our usage of “sunrise” and “sunset”. If we look at these words from a scientific perspective, they are scientifically incorrect, because the sun does not rise or set. It is the Earth that revolves around the sun, not the other way round. However, it is not meant to be a scientific fact but rather a means to convey a message. Hence, it would be confusing to use a scientifically correct expression in this case and say earthrise or earthset.

A practical example from the Quran would be its usage of *qalb* (heart) as the seat of feelings and thinking. Verse 7/179 says “They have hearts with which they do not understand”.<sup>65</sup> Now if by this description, the word “heart” is meant to be a carrier of a message, then the message surely went across. It would not matter whether the word was used as *haqiqā* or *majāz*. The addressees understood the message and no one complained of not understanding what it meant because they themselves used the same expression.<sup>66</sup> If science proves that it is the brain and not the heart that

<sup>64</sup> Caeiro, “Facts, Values”, p. 47; Akhtar, *The Quran and the Secular*, p. 6.

<sup>65</sup> *The Qurʾān*, p. 156

<sup>66</sup> Al-Jūzū, *Mafhūm al-ʿaql*, p. 45.

does the “understanding/thinking”, it would not matter, because the verse was not meant to be a scientific fact i.e. to carry a scientific message. In fact, in that case, using the scientifically correct expression would create confusion and defeat the purpose of revelation.

Most scholars who promote context-based understanding of the Quran, would come under the category just described. They are comfortable with the specific and limited scope of both science and religion. They do not expect science to answer all their questions and do not expect religion to either keep proving itself through miracles or guide them in those worldly matters which can be dealt with through observation. Most of them would believe in religion even if there were no miracles at all.

## 2. Quranic reality vs scientific observation (religion and science describe different realities)

For many, Quranic messages are meant to be holding not only value messages but also describing “objective reality”. For example, the existence of God, angels, heaven, hell etc., could all be considered “objective realities” that the Quran is talking about. In that case too, there would be no contradiction with science if one believes that science does not deal with “objective reality”. These things will only be discussed in science if they can be the subject of verifiable observation (which, as of general Islamic understanding, they are not). This could be extended to other natural phenomena that the Quran talks about; for example, the static Earth (geocentric) model, which several Muslims scholars hold to this day as supported by the Quran.<sup>67</sup> If these scholars are talking about “objective reality”, then science has no jurisdiction to oppose their claim.

This view can explain the stance of those “hardliners” who stick to the traditional interpretation of the scripture. For them, it does not matter what modern science says about the topics covered by the Quran. Most of them are traditional scholars who do not have any interest in modern science. A more recent scholar, Ibn Bāz (d. 1999) wrote a detailed treatise arguing that according to Quran the Earth is static, and that the sun revolves around it.<sup>68</sup> This view can be easily incorporated under the point of view just explained. The difference of “reality vs observation” and the “fact vs value” stance explained earlier is that it is irrelevant for the latter whether the Earth is static or not. The Quran did not mean to state scientific phe-

<sup>67</sup> Dearden “Saudi Arabian Cleric”; al-Ḥamīd, *Hidāyat al-ḥayrān*.

<sup>68</sup> Ibn Bāz, *al-Adilla al-naqliyya*.

nomena. For “reality vs observation” position, it is important that the text conform to physical reality as well; the text describes “objective reality” that science may or may not discover.

There still remains the claim that scientific observations might eventually lead us to “objective reality”. The idea is a little far-fetched, because we do not know how to differentiate between observation and reality. As already mentioned, current experiments have even denied the existence of a single reality. There is even debate whether we live in a real or a simulated universe. Despite all these issues, many adhere to the notion that science explores the “real” world and take comfort in the idea that even if science has not understood the world yet, it will eventually “figure it out”. Since holders of this view understand the limitations of science, it should not be difficult for them to hold their religious views and appreciate scientific advances at the same time, even those contradicting religious claims. They understand science as an evolving enterprise, and none of the claims can be understood as final. All conflicts are temporary. It is important to mention that holders of this view cannot claim miraculousness of the Quran based on its conformity with scientific claims, since the latter are temporary and do not represent “objective reality”.

### 3. Quran and science both describe the same reality (i.e. observations)

If one were to take the view that the Quran not only contains value messages, or proclaims “objective reality” but, that, at the same time, its message must also hold verifiable scientific accuracy based on observation, then it is playing on science turf and a clash will be imminent. In this case, it will have to be able to adapt to changing scientific facts. This would mean that in certain cases, contradictory interpretation must be made based on the running scientific facts of the time. It would also mean that the Quran does not have a specific fixed meaning that describes “objective reality”, but rather has flexible meanings that change with changing observations.

Those deciding about the divinity of the Quran based on scientific facts would belong to this category. However, in light of our explanation about scientific facts, there are serious questions and challenges to face. The first question would be about the exact nature of “scientific miraculousness”? There are three possibilities.

1. The Quran has mentioned a specific scientific fact that science discovered later on. No one knew about this fact before the time of the Quran.

2. The Quran has mentioned a specific scientific fact that other people might have known before its time, but that the Prophet himself could not have known it. This would suffice to show that the Prophet received it from God.
3. The Quran does not adhere to specific facts but has used words with flexible meanings that can conform to every scientific observation of all time.

In the first two scenarios, for the claim of miraculousness of the Quran, it is important to provide two kinds of evidence: first that the instance mentioned in the Quran is a *scientific fact* and, second, that no one, or at least the Prophet, knew about it. The first part tends to be more in focus. The second part is largely ignored. An example would be that of the *qalb* (heart) already mentioned. The Quran assigns thinking ability to the heart. All the well-known advocates of *i'jāz 'ilmī* claim that science has found out that the heart indeed does play a role in feeling and thinking and take the Quran's mention of this as a miracle.<sup>69</sup> But if this claim about the heart is true, they will still need to prove that the Prophet could not have known about it from sources other than God. However, when we look at the literature of the Prophet's time, we find numerous pieces of poetry using the word "heart" in the same sense as the Quran.<sup>70</sup> It was thus a usage of the word everyone of the time was familiar with. The audience of the Prophet thus did not find anything unique about it. In fact, the heart was considered the seat of feeling and thinking in the whole of the pre-modern world.<sup>71</sup>

An even bigger problem would be the changing nature of scientific facts that we have mentioned in the first part of this study. Advocates of *i'jāz 'ilmī* will have to answer the question of what it would mean for the miraculousness of the Quran if scientific facts changed. Would the Quranic meaning stay the same and contradict the new scientific fact proving (the Quran to be non-miraculous and) the *i'jāz 'ilmī* to be invalid? Or would the interpretation of the Quran be changed to suit it, which would take us to our third option given above: the changing nature of the Quranic interpretation with changing scientific facts. If we adopt this position, the miracle would not be the existence of scientific facts in the Quran but rather the Quran's ability to adapt to the changing scientific facts. This would lead us

<sup>69</sup> Al-Najjār, *Min āyāt al-i'jāz*, p. 387; al-Kaḥeel, "Su'āl 'an asrār al-qalb".

<sup>70</sup> Al-Jūzū, *Mafhūm al-'aql*, p. 45.

<sup>71</sup> Smith, "Cardiocentric Neurophysiology".

to the question whether this (new, adapting) interpretation is an act of God or that of the interpreting scholars, and whether such interpretations are enough to prove the miraculousness of the Quran.

It is important to note in the end that this article does not question the validity of any of the opinions discussed; neither does it give preference to any of them. It only points out the relationship of these opinions with science and its implication for the religious message. Since in the first two approaches there is no clash with science, the holders of these views do not feel the need to engage in any debate with science. The third opinion, on the other hand does engage with scientific opinions and hence exposes the Quran to scientific enquiry, which has some implications. The last part of this article highlights those implications.

## Bibliography

- Aharonov, Yakir et al. “Quantum Violation of the Pigeonhole Principle and the Nature of Quantum Correlations”. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113/3 (2016), pp. 532–535.
- Akhtar, Shabbir. *The Quran and the Secular Mind. A Philosophy of Islam*. London: Routledge, 2008.
- Altarelli, Guido. *Collider Physics within the Standard Model. A Primer*. Cham: Springer, 2017.
- Ansari, Zafar Ishaq. “Scientific Exegesis of the Qur’an”. In: *Journal of Qur’anic Studies* 3/1 (2001), pp. 91–104.
- Ball, Philip. *Beyond Weird. Why Everything You Thought You Knew about Quantum Physics Is Different*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- al-Bāqillānī, Muḥammad b. al-Ṭayyib Abū Bakr. *Ijāz al-Qur’ān*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, n.d.
- Barrow, John D. *New Theories of Everything. The Quest for Ultimate Explanation*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Beane, Silas R., Zohreh Davoudi and Martin J. Savage. “Constraints on the Universe as a Numerical Simulation”. In: *The European Physical Journal A*, 50/9/148 (2014), p. 1–9.
- Borel, Emile. *Space and Time*. New York: Dover Publications, 1960.
- Bostrom, Nick. “Are We Living in a Computer Simulation?”. In: *The Philosophical Quarterly*, 53/211 (2003), pp. 243–55.

- Brown, Hanbury and Robert Hanbury Brown. *The Wisdom of Science. Its Relevance to Culture and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002.
- Caeiro, Alexandre. “Facts, Values, and Institutions. Notes on Contemporary Islamic Legal Debate”. In: *American Journal of Islam and Society*, 34/2 (2017), pp. 42–75.
- Carr, Bernard. *Universe Or Multiverse?*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- CERN. “The Standard Model” <<https://home.cern/science/physics/standard-model>> [accessed: 24.11.2020]
- Clegg, Brian. *Dark Matter and Dark Energy. The Hidden 95% of the Universe*. London: Icon Books, 2019.
- Collins, Harry. *Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Dearden, Lizzie. “Saudi Arabian Cleric Uses Cup to Demonstrate Theory That the Earth Does Not Move”, *The Independent*, 18.02.2015 <<https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/saudi-muslim-cleric-claims-earth-stationary-and-sun-rotates-around-it-10053516.html>> [accessed: 24.11.2020]
- al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*. 3 Vols. Cairo: Maktabat Wahaba, 2000.
- Dine, Michael. *Supersymmetry and String Theory. Beyond the Standard Model*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Donoghue, John F., Eugene Golowich and Barry R. Holstein. *Dynamics of the Standard Model*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Drake, Jess. *Introduction to Logic*. London: ED - Tech Press, 2018.
- Duff, M. J. *The World in Eleven Dimensions. Supergravity, Supermembranes and M-Theory*. Bristol: Institute of Physics Publishing, 1999.
- E. T. “A Quantum Experiment Suggests There’s No Such Thing as Objective Reality”, *MIT Technology Review* <<https://www.technologyreview.com/2019/03/12/136684/a-quantum-experiment-suggests-theres-no-such-thing-as-objective-reality/>> [accessed: 9.11.2020]
- Ess, Josef van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. A History of Religious Thought in Early Islam*. 4 Vols. Leiden: Brill, 2017.
- Futuyma, Douglas. “Evolution as Fact and Theory”. In: *Bios*, 56/1 (1985), pp. 3–13.

- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Jawāhir al-Qurʿān*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-ʿUlūm, 1986.
- Gerry, Christopher C. and Kimberley M. Bruno. *The Quantum Divide. Why Schrödinger's Cat Is Either Dead or Alive*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Goswami, Amit. *The Physicists' View of Nature, Part 1. From Newton to Einstein*. New York: Springer Science & Business Media, 2012.
- Gribbin, John. *In Search of the Multiverse*. UK: Penguin Books, 2009.
- al-Jurjānī, ʿAbd al-Qāhir b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad. *Dalāʾil al-iʿjāz*. Cairo: Maktabat al-Khānjī - Maṭbaʿa al-Madanī, n.d.
- al-Jūzū, Muḥammad ʿAlī. *Mafhūm al-ʿaql wa-l-qalb fī l-Qurʿān wa-l-sunna*. Bayrūt: Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 1980.
- al-Ḥamid, ʿAbd al-Karīm b. Šāliḥ. *Hidāyat al-ḥayrān fī masʿalat al-dawrān*, n.p., 1992.
- al-Ḥimšī, Naʿīm. *Fikrat iʿjāz al-Qurʿān. Mundh al-baʿtha al-nabawiyya ḥattā ʿašrinā l-ḥādīr maʿa naqd wa-taʿlīq*. Beirut: Muʿassasa al-Risāla, 1980.
- Hobson, Art. *Tales of the Quantum. Understanding Physics' Most Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Hoddeson, Lillian et al. *The Rise of the Standard Model. A History of Particle Physics from 1964 to 1979*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hoy, Linda. *The Effect*. Lanham: John Hunt Publishing, 2012.
- Ibn Bāz, ʿAbd al-ʿAzīz. *al-Adilla al-naqliyya wa-l-hissiyya ʿalā imkān al-ṣuʿūd ilā l-kawākib wa-ʿalā jaryān al-shams wa-l-qamar wa-sukūn al-arḍ*. Riyadh: Maktabat al-Riyāḍ al-Ḥadītha, 1982.
- Ibn al-Ḥajjāj, Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1991.
- Jaeger, Gregg. *Quantum Information. An Overview*. Boston: Springer Science and Business Media, 2006.
- Jaynes, Edwin. "Quantum Beats". In: Braut, A. (Ed.). *Foundations of Radiation Theory and Quantum Electrodynamics*. New York: Springer Science and Business Media, 1980, pp. 37–43.
- Jell, Anna. *Evolution – Fact or Just One of Many Theories? Teaching Alternate Theories of Life's Origin in US Public Schools*. GRIN Verlag online, 2010.
- al-Kaheel, Abduldaem. "Suʿāl ʿan asrār al-qalb" <<http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2012-12-04-18-31-08/995-2013-03-02-10-27-36>> [accessed 24.11.2020]
- Kazakov, D., S. Lavignac and J. Dalibard. *Particle Physics beyond the Standard Model. Lecture Notes of the Les Houches Summer School 2005*. Oxford: Elsevier, 2006.

- Khair, Bustami Mohamed. "The Qur'an and Science. The Debate on the Validity of Scientific Interpretations". In: *Journal of Qur'anic Studies* 2/2 (2000), pp. 19–35.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Langacker, Paul. *Can the Laws of Physics Be Unified?* Princeton: Princeton University Press, 2017.
- . *The Standard Model and Beyond*. Boca Raton: CRC Press - Tylor and Francis Group, 2017.
- Martin, Richard C., Mark Woodward and Dwi S. Atmaja. *Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Matarrese, Sabino et al. *Dark Matter and Dark Energy. A Challenge for Modern Cosmology*. Dordrecht: Springer, 2011.
- Mayr, Ernst. *What Evolution Is. From Theory to Fact*. UK: Hachette, 2014.
- Messiah, Albert. *Quantum Mechanics*. Mineola: Dover Publications, 2014.
- Mirman, R. *Quantum Mechanics, Quantum Field Theory. Geometry, Language, Logic*. New York: Nova Publishers, 2001.
- Morii, T., C. S. Lim and S. N. Mukherjee. *The Physics of the Standard Model and Beyond*. Singapore: World Scientific, 2004.
- al-Najjār, Zagh'lūl. *Min āyāt al-i'jāz al-'ilmī - al-insān min al-milād ilā l-ba'ṭh fī l-Qur'ān al-karīm*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 2008.
- Papantonopoulos, Eleftherios. *The Invisible Universe. Dark Matter and Dark Energy*. Berlin: Springer, 2007.
- Proietti, Massimiliano et al. "Experimental Test of Local Observer-Independence". In: *Science Advances*, 5/9 (2019), pp. 1–6.
- Rae, Alastair I. M. *Quantum Physics. Illusion or Reality?* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Nihāyat al-ijāz fī dirāyat al-i'jāz*. Beirut: Dār Ṣādir, 2004.
- Roy, Nikhil Ranjan. *Introduction to Quantum Mechanics*. Noida: Vikas Publishing House, 2015.
- al-Rummānī, al-Khaṭṭābī and al-Jurjānī. *Thalāth rasā'il fī i'jāz al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1976.
- al-Shahrī, A'bd al-Raḥman b. Ma'āḍa. *al-Qawl bi-l-ṣarfa fī i'jāz al-Qur'ān 'arḍ wa-naqd*. Cairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2011.
- al-Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā. *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharī'a*. Beirut: Dār al-kutb al-'ilmiyya, 2004.

- Selleri, Franco. *Wave-Particle Duality*. New York: Springer Science & Business Media, 2012.
- al-Shāyī, Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān. “Al-Tafsīr bi-muktashafāt al-‘ilm al-tajrībī bayn al-mu’ayidin wa-l-mu‘arīdīn”. In: *Journal of Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University Riyadh*, 4 (1991), pp. 20–54.
- Siegel, Ethan. “Sorry, Astronomers. Practically All Of The Universe’s Matter Is Still Missing”, *Forbes* <<https://www.forbes.com/sites/startswithabang/2020/06/04/sorry-astronomers-practically-all-of-the-universes-matter-is-still-missing/>> [accessed: 24.11.2020]
- Smith, C. U. M. “Cardiocentric Neurophysiology. The Persistence of a Delusion”. In: *Journal of the History of the Neurosciences*, 22/1 (2013), pp. 6–13.
- Smith, Cameron M. *The Fact of Evolution*. New York: Prometheus Books Publishers, 2011.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr and Aḥmad Shams al-Dīn. 3 Vols. *Mu‘tarak al-aqrān fī i‘jāz al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1988.
- Tāhā, Omer Yaseen. “Wujūh al-i‘jāz al-Qur’ānī ‘ind al-Imām al-Khaṭṭābī min khilāl kitābihī Bayān i‘jāz al-Qur’ān - Dirāsa Taḥlīliyya”. In: *Majalla Kuliyya al-‘ulūm al-Islāmiyya*, 7/16 (2013) pp. 401–433.
- The Qur’ān. English Meanings*. London: al-Muntadā al-Islāmī Trust, 2004.
- Toplis, Rob. *How Science Works. Exploring Effective Pedagogy and Practice*. London: Routledge, 2010.
- Trachanas, Stefanos. *An Introduction to Quantum Physics. A First Course for Physicists, Chemists, Materials Scientists, and Engineers*. Weinheim: Wiley Verlag, 2018.
- al-Turkī, Ibrāhīm b. Maṣṣūr. “Al-Qawl bi-l-ṣarfa fī i‘jāz al-Qur’ān al-karīm ‘arḍ wa-dirāsa”. In: *Majalla umm al-qurā li-‘ulūm al-lughāt wa-ādābihā*, 2 (2009), pp. 154–192.
- Vasalou, Sophia. “The Miraculous Eloquence of the Qur’an. General Trajectories and Individual Approaches”. In: *Journal of Qur’anic Studies*, 4/2 (2002), pp. 23–53.
- Vergados, Ioannis John Demetrius. *The Standard Model and Beyond*. Singapore: World Scientific Publishing Company, 2017.
- West, Peter. *Introduction to Strings and Branes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

# Von Adam, Evolution und den Gewohnheiten Allahs

*Hakan Turan*\*

## Abstract

*Die moderne Evolutionstheorie gehört zu den großen Herausforderungen jeder von einem planvoll agierenden Schöpfergott ausgehenden Theologie. So weicht die evolutionäre Darstellung der Entstehung des Menschen stark von traditionellen Schöpfungsberichten ab. Ferner ist die Evolutionstheorie tief in der Idee einer durchgehend naturgesetzlich beschreibbaren Wirklichkeit verwurzelt, für die Zufall und Abwesenheit teleologischer Seinsordnung wesentlich zu sein scheinen. Dieser Beitrag führt in die Geschichte und Gegenwart der islambezogenen Evolutionsdebatte zu beiden Fragestellungen ein. Die erste Fragestellung wird unter anderem anhand eines traditionalistischen (Mustafa Erdem), eines analytisch-koranzentrierten (Caner Taslaman) und eines historisch-hermeneutischen (Mustafa Öztürk) exegetischen Ansatzes diskutiert. Die sich ergebenden textbezogenen Argumentationsmuster sprechen sich teils gegen und teils für eine Vereinbarkeit von Schöpfung und Evolution aus. Die zweite Fragestellung führt auf systematisch-theologischem Grund zu gesamtheitlichen metaphysischen Modellen, wie sie beispielsweise von Bruno Adelhaqq Guiderdoni und anderen Namen des islamischen Science-and-Religion-Diskurses vertreten werden. Diese Autoren weisen die Richtung einer generellen Vereinbarkeit von naturwissenschaftlicher Weltbeschreibung und islamisch-theistischem Schöpfungsglauben.*

“Darwin und Michelangelo beschreiben damit zwei vollkommen verschiedene Verständnisse des Menschen und zwei sich widersprechende Wahrheiten über seinen Ursprung, von denen niemals eine die andere stürzen wird können. Die eine gestützt auf eine unglaubliche Zahl unwiderlegbarer Tatsachen, die andere eingraviert in die Herzen aller Menschen.”<sup>1</sup> (Alija Izetbegović)

---

\* Diplom-Physiker und Lehrbeauftragter für Islamische Religionslehre am Seminar für Ausbildung und Fortbildung der Lehrkräfte (Gymnasium), Stuttgart.  
turan@seminar-stuttgart.de

<sup>1</sup> Izetbegović, *Islam*, S. 56.

## 1. Einleitung

Das Verhältnis von islamischem Glauben zur modernen Evolutionstheorie ist angespannt und regelmäßiger Gegenstand von Debatten über die Vereinbarkeit des Islams mit moderner Naturwissenschaft. Dabei zog nicht nur der weltweite publizistische Einfluss des türkischen Kreationisten Adnan Oktar alias Harun Yahya Aufmerksamkeit auf sich. Auch eine türkische Gesetzesvorlage aus dem Jahre 2017 zur Streichung des Themas Evolution aus den schulischen Bildungsplänen sowie Behauptungen aus demselben Jahr über eine mehrheitliche Ablehnung der Evolutionstheorie durch muslimische Lehramtsanwärter in Deutschland erregten großes mediales Interesse. Ferner ist bekannt, dass viele einflussreiche islamische Denker verschiedenster Couleur – vom Philosophen Seyyed Hossein Nasr bis zum politischen Ideologen Abū l-Aḳlā Mawdūdī – sowie der größte Teil der populären Religionsgelehrten sich als dezidierte Gegner der Evolutionstheorie positionieren.

Dabei ist sowohl unter Muslimen wie Nichtmuslimen der komplexe innerislamische Diskurs um die Evolutionstheorie unbemerkt geblieben. So gehörte der 2003 verstorbene bosnische Politiker Alija Izetbegović zu den wenigen bekannteren Muslimen, die sich offen zur Evolutionstheorie bekannt und versucht haben eine Synthese zwischen Materialismus und islamisch-religiös getragener Moral zu formulieren. Ferner gibt es gerade unter muslimischen Physikern der Gegenwart zahlreiche Stimmen, die sich um eine Integration von Evolutionstheorie, physikalischer Kosmologie und islamischem Glauben bemühen. Dazu gehören auf islamischer Philosophie aufbauende Autoren wie der iranisch-schiitische theoretische Physiker Mehdi Golshani<sup>2</sup> sowie der algerische Astrophysiker Nidhal Guessoum<sup>3</sup>, der sich in seinem Integrationsmodell vor allem am andalusischen Philosophen *Ibn Ruṣd* (Averroes) orientiert. Guessoum ist der Verfasser des Werkes *Islam's Quantum Question* (2010) zum Stand des Science-and-Religion-Diskurses im islamischen Kontext.<sup>4</sup> Des Weiteren ist der Sufi und Experte für Galaxienformationen Bruno Abd-al-Haqq Guiderdoni<sup>5</sup> vertreten, der beispielsweise das Konzept von Naturgesetzen in Kosmos und Biologie vor dem Hintergrund sufistischer Metaphysik interpretiert. Ferner kann auf den irakischen

<sup>2</sup> Vgl. Bigliardi, *Modern Science*, S. 53–70.

<sup>3</sup> Vgl. *ibid.*, S. 151–177.

<sup>4</sup> Vgl. Guessoum, *Quantum*. Für den christlich geprägten Diskurs speziell im Kontext von Grundfragen der Physik vgl. Koperski, *The Physics*.

<sup>5</sup> Vgl. Bigliardi, *Modern Science*, S. 133–150. In Abschnitt 5.2 wird von ihm die Rede sein.

Quantenkosmologen Mohammed Basil Altaie verwiesen werden,<sup>6</sup> der daran arbeitet den klassischen *kalām*-Atomismus für eine Metaphysik der Quantenfeldtheorie fruchtbar zu machen. Neben diesen Naturwissenschaftlern lassen sich beispielsweise im türkischsprachigen Diskurs namhafte Theologen wie Mustafa Öztürk von der Ankaraner Schule oder der Religionsphilosoph und Publizist Caner Taslaman nennen, die aufzeigen, dass eine zeitgenössische Koranexegese nicht in Konflikt mit der Evolutionstheorie stehen muss.<sup>7</sup>

Zwischen dem islamischen Kreationismus hier und den islamisch begründeten Konzepten theistischer Evolution dort spannt sich ein komplexes Diskursnetz, das in diesem Beitrag exemplarisch beleuchtet werden soll. Dabei erweist es sich als notwendig (1) gesellschaftlich-historische, (2) exegetische und (3) systematisch-theologische Fragestellungen zum Status der Evolutionstheorie in der muslimischen Moderne analytisch zu unterscheiden.<sup>8</sup> Die genannten drei Pole bedingen sich zwar gegenseitig, folgen jedoch anderen internen Logiken und Argumentationsmustern. In diesem Beitrag sollen alle drei Pole und einige ihrer Wechselbeziehungen untereinander exemplarisch erschlossen werden. Am ausführlichsten wird dabei Pol (2) in Form zeitgenössischer Positionierungen innerhalb der türkischsprachigen Koran- und teils auch Hadithexegese dargestellt. Denn die Exegese erweist sich heute oft als der normativ brisanteste und am häufigsten für abschließende Urteile herangezogene Bereich in der innerislamischen Evolutionsdebatte und ist daher immer auch notwendiger Begleiter bzw. Legitimierungsgrundlage auch für die systematisch-theologischen Positionierungen. Dies hängt zum einen mit dem muslimischen Dogma der Offenbarungsnatur des Korans zusammen, was seinem Wortlaut ein hohes normatives Gewicht gibt, das auch in der Konfrontation mit Naturwissenschaft nicht einfach ignoriert werden kann. Ein weiterer Grund liegt darin, dass islamische "Theologien der Natur", die den aktuellen Erkenntnisstand der Naturwissenschaften in islamisch begründete metaphysische Schöpfungsmodelle integrieren, rar, wenig bekannt und oft nur in Grundzügen entwickelt sind. Diese bilden daher – im Unterschied zum Adams-Narrativ der islamischen Überlieferung – zumindest im Moment keine gemein-

<sup>6</sup> Vgl. *ibid.*, S. 71–102.

<sup>7</sup> Die beiden Autoren wurden in Abschnitt 4.4 vorgestellt. Vgl. auch die umfangreiche Darstellung des heutigen Evolutionsdiskurses, unter anderem im arabischsprachigen Raum, in: Guessoum, *Quantum*, S. 271–273.

<sup>8</sup> Der Beitrag folgt im Stil generell dem Vorgehen der analytischen Theologie, die ein analytisches Zergliedern der Thematik in Prämissen und Konklusionen sowie das Aufzeigen logischer Strukturen anstrebt. Vgl. Rea, "Introduction", S. 3–17.

same belastbare Grundlage für den innerislamischen Diskurs. Als dritter Grund wäre zu nennen, dass unter dem Druck des naturwissenschaftlichen Positivismus in der Moderne auch die Koranexegese sich zunehmend auf das Vorfinden von eindeutigen und in ihrer Wahrheit klaren und zwingenden Bedeutungen des Korans verschoben hat, die in der Lage ist den naturwissenschaftlich begründeten Materialismus und Atheismus quasi mit ihren eigenen Waffen, also mithilfe des logisch zwingenden Beweisens zu schlagen, wobei dem Koran oft die Hauptrolle zugewiesen wird. All dies begründet den aktuellen Stellenwert exegetischer Fragen in der Evolutionsdebatte.

Der Beitrag beginnt in Abschnitt 2 mit einer kurzen Darstellung des aktuellen Forschungsstandes der Evolutionstheorie und der Theorie der Hominisation, die den heutigen Menschen genealogisch in der Tierwelt verwurzelt. Abschnitt 3 stellt einige Ergebnisse des historisch-gesellschaftlichen Zugangs zum Thema vor. Dabei wird der frühe Evolutionsdiskurs im arabischsprachigen Raum seit Darwin vor dem Hintergrund der damaligen gesellschaftlichen und politischen Konstellationen dargestellt. Zentrale Themen sind dabei der immense Einfluss der innerchristlichen Diskurse sowie der muslimischen Auseinandersetzung mit Kolonialismus und Imperialismus auf jeglichen Evolutionsdiskurs im Islam. Es ist bemerkenswert, dass die meisten aktuellen Positionierungen zur Evolutionstheorie Vorläufer im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts haben. Im Abschnitt 4 wird dann ausführlich der zweite Zugang thematisiert, nämlich der konkrete Umgang mit der Evolutionstheorie im Kontext der Erschaffung Adams innerhalb der zeitgenössischen Koranexegese mit einem Schwerpunkt auf dem türkischsprachigen Diskurs. Dazu werden zunächst einige formale Konzepte eingeführt, sowie empirisch relevante Aussagen in Koran und Hadith zu Adam skizziert. Auf dieser Grundlage wird der exegetische Zugang von Mustafa Erdem dargestellt, der von einem unauflösbaren *Konflikt* zwischen der Evolutionstheorie und den Primärtexten des Islams ausgeht. Dem folgt die Darstellung von drei Ansätzen, die von einer relativen *Unabhängigkeit* der Evolutionstheorie und den Primärtexten des Islams ausgehen und somit auch von einem Fehlen eines echten Konflikts. Der erste und unspezifischste Ansatz ist der der weitverbreiteten metaphorischen Auslegung (*ta'wīl*). Der zweite Ansatz stellt Caner Taslamans koranzentriertes und analytisches Vorgehen dar. Der dritte Ansatz wiederum ist die historische Hermeneutik von Mustafa Öztürk. Als Beispiel für einen Versuch der direkten exegetischen *Integration* von Evolution und Schöpfung wird noch das Konzept

der naturwissenschaftlichen Exegese skizziert.<sup>9</sup> Abschließend werden diese exegetischen Ansätze in Form von sechs Thesen zusammengefasst und diskutiert. Abschnitt 5 schließlich führt in systematisch-theologische Positionierungen im islamischen Evolutionsdiskurs ein. Zunächst wird dabei die These von evolutionären Schöpfungsmodellen im Islam vorgestellt, die zeitlich vor Darwin formuliert wurden und die keinerlei exegetischen Bezüge haben. Anschließend werden entlang von acht Thesen und Gegenthesen einige gängige Argumente der systematisch-theologischen Diskussion im Islam um die Integrierbarkeit von Schöpfung und biologischer bzw. kosmologischer Evolution dargestellt. Dies ist die Richtung, in die dieser Artikel fortzusetzen wäre, da sich erst hier eine gesamtheitliche Synthese aus islamischem Schöpfungsglauben und moderner Naturbetrachtung formulieren lässt, die sich nicht nur an einzelnen Aussagen in Koran und Hadith abarbeitet, sondern das große Ganze im Blick hat, nämlich die Frage: *Wie lässt sich der Glaube an einen stets tätigen Schöpfergott und an eine Sonderrolle des Menschen mit der Idee einer durchgehend naturgesetzlich strukturierten Erfahrungswelt vereinbaren?* Aus Platzgründen muss dies hier stark verkürzt erfolgen. Abschnitt 6 schließt mit einem Fazit. Das wichtigste Ergebnis dieser Arbeit lautet zusammengefasst, dass sich Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie auf der Ebene der Koranexegese bereits jetzt auf verschiedenste Weise miteinander vereinbaren lassen, und dass zugleich die eigentliche systematisch-theologische Arbeit noch einen längeren Weg zu gehen hat, auch wenn es bereits jetzt zahlreiche Ansätze für eine Synthese gibt.

## 2. Überblick: Evolutionstheorie und Hominisation

### 2.1 Wesentlicher Gehalt der Evolutionstheorie

Der studierte Theologe und Naturforscher Charles Darwin (gest. 1882) ist der Begründer der modernen Evolutionstheorie.<sup>10</sup> Die in ihr verarbeitete Empirie zur Vergangenheit des Lebens stützt sich vor allem auf die Analyse von Fossilfunden und auf molekulargenetische Vergleiche aktuell lebender Organismen. Die Evolutionstheorie ist eine empirisch erfolgreiche

<sup>9</sup> Diese Dreiteilung in Konflikt, Unabhängigkeit und Integration ist eine vereinfachte und auf den exegetischen Kontext übertragene Form des Analysemodells von Ian Barbour. Vgl. Barbour, *Naturwissenschaft*, S. 21–23.

<sup>10</sup> Michael Blume weist auf einen Briefwechsel Darwins mit dem Philosophen William Graham hin, der zeigt, dass Darwin “[...] einen evolutionären Theismus für denk-möglich” hielt. Blume, *Gottesfrage*, S. 147.

Theorie mit großer Erklärungskraft. Zugleich lässt sie viele Fragen offen – zum einen, weil historische Wissenschaft immer spekulative Anteile hat, und zum anderen, weil sie sich auf die empirische Welt der Lebewesen beschränkt und Metaphysik und Kosmologie weitgehend auslässt.

Eine ihrer zentralen Säulen ist die *Deszendenztheorie*, die besagt, dass alle heutigen Lebewesen Nachfahren von gemeinsamen Urahnen sind, die in biologischer Hinsicht tendenziell umso einfacher werden, je weiter man in der Zeit zurückgeht. Das Leben begann demnach bei primitiven Einzellern vor ca. 3,8 Milliarden Jahren in den heißen Urmeeren der Erde. Weitere Säulen sind die Theorie der *Variation durch Mutation* und die Theorie der *natürlichen Selektion*. Demnach verfügen manche der Nachkommen eines Lebewesens über ein geringfügig mutiertes Erbgut, dessen Entfaltung manchmal von dramatischem Vorteil für das Überleben und die Populationsrate der Nachkommen sein kann. Wenn so neue Varianten oder gar Arten entstehen, die den sich wandelnden Umweltbedingungen besser angepasst sind, und andere aussterben oder verdrängt werden, dann spricht man von *natürlicher Selektion*.

Laut der um Genetik und andere Disziplinen erweiterten “synthetischen Evolutionstheorie”<sup>11</sup> erfolgen die Mutationen zufällig. Konkret: “Die Zufälligkeit besteht [...] darin, dass die Wahrscheinlichkeit des Auftretens einer Variation unabhängig von ihrer Zweckmäßigkeit ist; nicht gemeint ist damit, dass die Variation gar keine Ursache habe.”<sup>12</sup> Aktuell weitet sich die Perspektive jedoch in Richtung einer “erweiterten synthetischen Evolutionstheorie”.<sup>13</sup> So werden heute neben den die DNA betreffenden Replikationsprozessen weitere zellinterne *epigenetische Vererbungssysteme* erforscht, die mittels komplizierter chemischer Prozesse auch Aspekte des “Verhaltens” der biologischen “Eltern” partiell weitervererben und somit den “reinen” Zufall relativieren. Es ergibt sich die Frage, inwieweit solche gerichteten Variationen des “Epigenoms” über mehrere Generationen stabil vererbt werden und somit langfristig evolutionsrelevant werden können.<sup>14</sup> Das ist bedeutsam, denn: “Epigenetische Variationen entstehen mit höherer Rate als genetische.”<sup>15</sup> Damit könnten auch Phänomene wie rasch auftretende Evolutionssprünge und die evolutionäre Entstehung neuer Arten

<sup>11</sup> Vgl. Kutschera, *Evolutionsbiologie*, S. 75–87.

<sup>12</sup> Toepfer, *Evolution*, S. 77–78.

<sup>13</sup> Lamb und Jablonka, *Vier Dimensionen*, S. 472.

<sup>14</sup> Vgl. *ibid.*, S. 129–163. Für eine kritischere Einschätzung vgl. Kutschera, *Evolutionsbiologie*, S. 75.

<sup>15</sup> *Ibid.*, S. 161.

besser erklärt werden, die seit jeher zu den schwierigsten Fragen der Evolutionstheorie gehören.<sup>16</sup> Jedoch ändert diese Relativierung zufälliger Genmutationen “nichts an [der]...naturalistischen Basis”<sup>17</sup> der Evolutionstheorie, also an ihrer naturgesetzesartigen Struktur. Es gehört zu den zentralen Thesen der meisten Integrationsmodelle von Schöpfung und Evolution, dass diese “naturalistische Basis” methodologisch zu verstehen ist und nicht zu einer naturalistischen Metaphysik führen muss.

## 2.2 Geschichte des Menschen und Hominisation

Die Theorie von der Evolution des Menschen von affenähnlichen Vorfahren zum anatomisch modernen Menschen wird als *Hominisation* bezeichnet. Dies sind einige ihrer empirischen Säulen: (1) Der Schimpanse ist das Lebewesen mit der größten genetischen Ähnlichkeit zum modernen Menschen: Über 98% der Gene beider Spezies sind auf molekularer Ebene identisch. Und anatomisch gibt es nur graduelle Unterschiede.<sup>18</sup> (2) Es gibt weltweit zahlreiche Funde menschlicher und menschenähnlicher Fossilien aus prähistorischer Zeit, deren älteste bekannte aus Afrika stammen.<sup>19</sup> (3) Es zeigt sich, dass es neben und vor dem seit ca. 200.000 Jahren existierenden anatomisch modernen Menschen (auch “moderner *Homo sapiens*” genannt) zahlreiche andere Menschenarten gegeben hat, die nicht mehr existieren. (4) Die älteren Fossilien weisen eine archaischere Anatomie auf, also beispielsweise graduell kleinere Schädelinnenräume sowie vorragendere Oberkiefer. Auch die Werkzeugnutzung wird nicht schlagartig, sondern zunehmend primitiver.<sup>20</sup> (5) Wo die menschliche Fossilspur in Afrika vor zwei Millionen Jahren zu verwischen beginnt, nehmen die Fossilien der Varianten des *Australopithecus* zu. Diese besaßen einen affenartigen Kopf, konnten jedoch aufrecht gehen, worin sie eher den Menschen als beispielsweise den heutigen Schimpansen ähneln.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Der christliche Theologe Ulrich Lüke sieht in der beschleunigten epigenetischen Vererbung ein wichtiges Argument gegen populäre Widerlegungsversuche der Evolutionstheorie. Vgl. Lüke, *Säugetier*, S. 111.

<sup>17</sup> Thomas Junker im Vorwort von: Lamb und Jablonka, *Vier Dimensionen*, S. 10.

<sup>18</sup> Vgl. Junker, *Evolution*, S. 11–14. Man verwechsle Thomas Junker nicht mit dem Kreationisten Reinhard Junker.

<sup>19</sup> Mit diesen Funden hat sich überdies Darwins Vermutung, dass der moderne Mensch aus Afrika stammt, weil dort heute noch unsere nächsten Verwandten in Form von Gorilla und Schimpanse leben würden, nach über hundert Jahren empirisch bestätigt. Vgl. Kutschera, *Evolutionbiologie*, S. 152–154 und S. 226–230.

<sup>20</sup> Zur Evolution des Gehirns vgl. Holloway, “Hominid Brain”, S. 1980–1983.

<sup>21</sup> Zur Diskussionslage über die Interpretation der Fossilien der einzelnen Hominidenar-

Die Paläoanthropologie verbindet diese empirischen Befunde im Lichte der Evolutionstheorie etwa wie folgt: Ungefähr vor sieben Millionen Jahren spaltete sich die Linie der heutigen Schimpansen von der zum Menschen führenden Linie – der Linie der “Homininen” – ab. Bei den Vorfahren des Menschen entwickelte sich der aufrechte Gang weiter, bis aus den allmählich aussterbenden Australopithecinen die Gattung “Homo” (Mensch) hervorging, dessen Hirnvolumen größer, dessen Schädelanatomie menschenähnlicher und dessen Gesichtsprofil aufrechter wurde. Vor ca. zwei Millionen Jahren trat nach einigen Zwischenformen der als Mensch identifizierbare Homo Erectus zum Vorschein, für den ein deutlich größeres Hirnvolumen, eine ausgeprägtere Werkzeugnutzung, sowie ein markanter Augenbrauenwulst typisch ist. Populationen des Homo Erectus wanderten aus Afrika nach Asien und Europa aus. Zahlreiche Menschenarten wie der Neandertaler, archaische Formen des Homo Sapiens sowie der neu entdeckte Denisova-Mensch stammen von diesem ab und begegneten sich offensichtlich auch: Menschen aus nicht afrikanischen Regionen der Welt besitzen heute bis zu 4% Neandertaler-Gene. In Südasien kam es vermutlich auch zu einer genetischen Durchmischung des Denisova-Menschen mit dem Homo Sapiens.<sup>22</sup> Es bleiben freilich Unklarheiten, etwa, was die genau Grenzziehung zwischen Homo und Australopithecus betrifft.<sup>23</sup> Ebenso spekulativ sind Überlegungen zur sprachlichen, kognitiven und damit auch religiösen “Begabung” der Vorfahren des Menschen, je weiter man zurückblickt.

### 3 Der historische Zugang: Der Evolutionsdiskurs in der islamischen Moderne

#### 3.1 Der Diskurs im ausgehenden Osmanischen Reich

Ein großer Teil der muslimischen Positionierungen zur eben skizzierten Evolutionstheorie lässt sich bis heute in seiner historischen Genese nur vor dem Hintergrund der christlich geprägten Diskurse und der weltweiten muslimischen Auseinandersetzung mit dem westlichen Kolonialismus und Imperialismus im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert verstehen. So hat Marwa Elshakry in ihrer Studie “Reading Darwin in Arabic,

---

ten vgl. Harcourt-Smith, “Bipedal Locomotion”, S. 1927–1944. Grafischer Überblick vgl. *ibid.*, S. 1944.

<sup>22</sup> Vgl. Bolus, “Early Humans”, S. 2371–2400.

<sup>23</sup> Zur Vieldeutigkeit vgl. Strait, “Hominin Phylogeny”, S. 2005–2009.

1860-1950" anhand einer umfangreichen Quellenarbeit nachgezeichnet, unter welch komplexen politischen und gesellschaftlichen Bedingungen die frühe Darwin-Rezeption insbesondere in den intellektuell einflussreichen Zentren der Provinzen des Osmanischen Reiches im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts stattfand. Hieraus sollen nun einige Eckpfeiler skizziert werden.

Eine maßgebliche Rolle spielte dabei die populärwissenschaftliche arabischsprachige Zeitschrift *al-Muqtataf*, die die Leserschaft ab 1876, also ab dem fünften Jahr nach der Veröffentlichung von Charles Darwins *The Descent of Man*, über wissenschaftliche und technologische Entwicklungen in der westlichen Welt informierte und zu Debatten im Leserforum einlud. Die Zeitschrift wurde von christlichen Arabern aus dem Umfeld des Syrian Protestant College herausgegeben, das seinerseits in der amerikanisch geprägten evangelikalen Missionsbewegung verwurzelt war. Diese Kreise waren beseelt von der Vorstellung, dass die protestantische Wahrheit in Verbindung mit wissenschaftlicher Rationalität das Fundament für wahren gesellschaftlichen Fortschritt insbesondere auch für die muslimischen Gesellschaften darstellte.<sup>24</sup> Für die Herausgeber selbst spielte dabei Darwin eine wichtige und positive Rolle. Ausgerechnet diese aus missionarischem Sendungsbewusstsein hervorgegangene Zeitschrift war es, über die die osmanischen Bildungseliten erstmals über Darwins neue Theorie informiert wurden und durch die Darwin ebenso Sympathisanten wie Gegner gewann. Die dezidierte Parteinahme der Zeitschrift für Naturwissenschaft und Darwin zog derweil zunehmend die Kritik der christlichen Eliten auf sich. Zum einen warfen Vertreter der katholischen Mission der von ihren protestantischen Rivalen herausgegebenen Zeitschrift *al-Muqtataf* vor, die Existenz übernatürlicher Phänomene abzustreiten und in ihren Artikeln zur Evolution Ideen zu verbreiten, die zum Materialismus führen mussten. Vor allem die Idee einer direkten genealogischen Verbindung zwischen Tier und dem vernunftbegabten Menschen provozierte Ablehnung.<sup>25</sup> Zunehmend distanzierte sich auch das evangelikale Establishment von den Evolutionisten und überzeugten Verteidigern der Naturwissenschaft um *al-Muqtataf*. Ein weiterer Grund dafür war, dass ein prominenter Name um *al-Muqtataf*, nämlich der katholische Arzt Šibli Šumayyil (gest. 1917), sich zunehmend offen für einen evolutionären Materialismus aussprach und die Darwin-Kommentare des religionskritischen Materialisten Ludwig Büchner ins Arabische über-

<sup>24</sup> Vgl. Elshakry, *Darwin*, S. 59–61.

<sup>25</sup> Vgl. *ibid.*, S. 63–65.

setzte.<sup>26</sup> Die Versuche der *al-Muqtataf*-Herausgeber – trotz ihrer Toleranz gegenüber Šumayyil – ihre religionsfreundlichere Lesart Darwins im Lichte der Philosophie Herbert Spencers, die Raum für eine unergründliche metaphysische Wirklichkeit hinter der materiellen Welt zuließ,<sup>27</sup> zu popularisieren, scheiterte letztlich am erstarkenden Materialismusverdacht der Darwin-Gegner: Die vielstimmige Diskussion um Darwin aus den ersten Jahren der Zeitschrift verstummte zunehmend. Und die Ablehnung der darwinischen Evolutionstheorie wurde bis heute im arabischsprachigen und letztlich auch islamisch-theologischen Diskurs zum Mainstream.

Wie dargestellt, waren die Stichwortgeber dieses arabischsprachigen Diskurses zunächst Christen – sowohl auf Seiten der anfänglichen Befürworter als auch auf Seiten der Gegner Darwins. Dennoch beteiligten sich auch muslimische Stimmen an den Debatten, wobei die Evolutionstheorie trotz mehrheitlicher Ablehnung auch auf einige positivere Einschätzungen stieß. Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī (gest. 1897), der eine entscheidende Persönlichkeit in der modernistischen Reform-Bewegung im Islam war, gehörte jedoch zu den einflussreichen Kritikern Darwins. Schon in den 1870er Jahren brandmarkte er Darwin als Verbreiter gefährlicher materialistischer Ideen. In seinem auf Persisch verfassten Traktat gegen den Materialismus, der sich primär gegen die naturwissenschaftlich dominierte Weltansicht des muslimischen Modernisten und Evolutionsbefürworters Sayyid Aḥmad Ḥān (gest. 1898) im britisch besetzten Indien richtete, wies er auch Darwins Ideen bzw. das, was er davon zu kennen meinte, zurück.<sup>28</sup> Anlass für diesen Traktat war die beunruhigende Beobachtung, dass sich immer mehr bildungsinteressierte Muslime materialistischen Ideen zuwandten. Dagegen bezog sich al-Afġānīs Schüler Muḥammad ‘Abduh (gest. 1905) sowohl auf Darwin, als auch auf die Evolutionstheorie auf wertschätzende Weise<sup>29</sup> – eine Haltung, die schließlich in seinem berühmten Treffen und Austausch mit Herbert Spencer im Jahre 1903 kulminierte.<sup>30</sup> Gleichzeitig war es ‘Abduh, der zuvor den Traktat von al-Afġānī ins Arabische übersetzt hatte, wo er als Widerlegung von Šumayyils Materialismus Popularität erlangte.<sup>31</sup> ‘Abduh als Wortführer eines islamischen Rationalismus war es auch, der koranische Aussagen wie “Und du wirst in Allahs Gesetzmäßigkeit keine Ände-

<sup>26</sup> Vgl. *ibid.*, S. 110–112.

<sup>27</sup> Vgl. *ibid.*, S. 73f.

<sup>28</sup> Vgl. *ibid.*, S. 120–122.

<sup>29</sup> Vgl. *ibid.*, S. 166–167.

<sup>30</sup> Vgl. *ibid.*, 161–163.

<sup>31</sup> Vgl. *ibid.*, S. 120f.

rung finden.”<sup>32</sup> (Q 48/23), die sich im textuellen Zusammenhang auf das Verfahren Gottes gegenüber den Menschen bezogen, als Aussage auch über die zeitliche Konstanz der Naturgesetze interpretierte.<sup>33</sup> Zu diesen Gesetzen sollten nun auch Gesetze der Evolution gehören. Hinsichtlich der Erschaffung Adams war er bemüht zu zeigen, dass sich die koranischen Aussagen dazu durchaus auch auf eine mit einer Evolution vereinbaren Weise auslegen ließen.<sup>34</sup> ‘Abduh tendierte zu einer dualistischen Lösung für die Erschaffung des Menschen: Seine Seele ist demnach eine direkte Schöpfung Gottes, während sein Körper problemlos als Evolutionsprodukt verstanden werden könne, das einst in der anorganischen Welt der Mineralien begann. Dennoch vermied ‘Abduh es sich öffentlich als entschiedenen Evolutionisten darzustellen, was nicht verhinderte, dass er dennoch häufig so bezeichnet und deswegen kritisiert wurde.

### 3.2 Die Rolle der Koranexegese im Evolutionsdiskurs

Hier ist ein Hinweis auf die Rolle der Koranexegese in dieser Phase angebracht, die spätestens mit der Moderne und der dabei zunehmenden Betonung der Relevanz des koranischen Wortlautes immer einen gewichtigen Teil der innerislamischen Kontroverse um den Status moderner naturwissenschaftlicher Theorien darstellt. Wie gezeigt, konnte ein modernistischer Gelehrter wie ‘Abduh zur Demonstration der prinzipiellen Vereinbarkeit des islamischen Schöpfungsgedankens mit der Evolutionstheorie auf die Vieldeutigkeit der koranischen Schöpfungsaussagen zurückgreifen. Jedoch war es ebenso möglich, dass ein reformorientierter Gelehrter wie der einflussreiche Ḥusain al-Ġisr (gest. 1909) darauf bestehen konnte, dass die koranischen Aussagen zur direkten Erschaffung Adams<sup>35</sup> so eindeutig seien, dass die Option einer Evolution zum Menschen ausgeschlossen werden müsse. Eine Evolution der anderen Lebewesen untereinander sei zwar auch nicht wissenschaftlich bewiesen. Aber im Falle eines Beweises, wäre es möglich die entsprechenden Schöpfungspassagen metaphorisch umzudeuten.<sup>36</sup> Auf der anderen Seite tendierten einige muslimische Evolutionsanhänger wie Sayyid Aḥmad Ḥān (gest. 1898) dazu dem Koran generell jegliche naturwissenschaftliche Relevanz abzusprechen, indem sie die gesamte Sprache und Bilderwelt des Korans als eine dem Wissen und den Denkweisen der

<sup>32</sup> “*wa-lan taġida li-sunnati llāhi tabdīlan*”

<sup>33</sup> Vgl. Elshakry, *Darwin*, S. 173.

<sup>34</sup> Vgl. *ibid.*, S. 173.

<sup>35</sup> Vgl. Abschnitt 4.2.

<sup>36</sup> Vgl. Elshakry, *Darwin*, S. 152. Siehe auch Abschnitt 4.4.1.

ersten Adressaten des Korans angepasste Sprache deuteten, die nicht metaphorisch auf den späteren Kenntnisstand der unbeständigen Naturwissenschaften hin ausgelegt werden darf, da es ihr nur darum ginge vor dem Hintergrund der Erstadressaten auf Gott als den Schöpfer aller Dinge hinzuweisen.<sup>37</sup> Zu allen drei hier genannten Positionen – also den Behauptungen (a) einer Unvereinbarkeit von biologischer Evolution mit dem Koranertext, (b) einer Anpassbarkeit der Koranauslegung an die Evolutionstheorie, sowie (c) einer naturwissenschaftlichen Irrelevanz des Koranertextes – gibt es heute zahlreiche Analogien in der Koranexegese, von denen in Abschnitt 4 ausführlich die Rede sein wird. Dies bedeutet nicht, dass die heutigen Autoren sich explizit auf die drei genannten Personen stützen würden, sondern dass es immer wiederkehrende und in unterschiedlichsten Kontexten entstehende Argumentationsstrukturen gibt, die jeweils unterschiedlichen epistemologischen und hermeneutischen Annahmen entsprechen, oder pragmatistisch zugespitzt: den unterschiedlichen Vorkenntnissen, Priorisierungen und Ausharmonierungswünschen entgegenkommen.

### 3.3 Evolutionstheorie und politische Identität

Eine ebenfalls nachhaltige Konfliktlinie betraf die Frage der politischen Zuordnung der Evolutionstheorie. Dazu muss man sich vor Augen halten, dass die modernen Naturwissenschaften spätestens ab dem 19. Jahrhundert im Unterschied zu der Blütezeit der Wissenschaften im abbasidischen Reich weitgehend als Einbahnstraße aus Europa in die politisch und ökonomisch geschwächte islamische Welt Einzug erhielten. Die zunehmend um sich greifenden Kolonialmächte und insbesondere der britische Imperialismus waren für Regionen wie Ägypten, wo *al-Muqataṭaf* ab 1884 herausgegeben wurde, Alltagsrealität, der man etliche moderne Errungenschaften schuldete, die man aber auch als ernsthafte Bedrohung der eigenen tradierten Identität erlebte. In diesem Zwiespalt wirkte es sich nachteilig für den öffentlichen Ruf der Evolutionstheorie aus, dass einige seiner wichtigen Fürsprecher Sympathien für die Politik der britischen Imperialisten in Ägypten, aber auch in Indien artikulierten bzw. man diesen jene Sympathien unterstellen konnte. Betroffen von diesem Vorwurf waren beispielsweise die Herausgeber von *al-Muqataṭaf*,<sup>38</sup> Sayyid Aḥmad Ḥān,<sup>39</sup> ja sogar Muḥammad ‘Abduh.<sup>40</sup> Diese unglückliche Korrelation von neuen naturwissenschaftlichen Theo-

<sup>37</sup> Vgl. Riexinger, *Demarcation*, S. 303.

<sup>38</sup> Vgl. Elshakry, *Darwin*, S. 94–97, 317.

<sup>39</sup> Vgl. Riexinger, *Demarcation*, S. 302.

<sup>40</sup> Vgl. Elshakry, *Darwin*, S. 207–210.

rien und der politischen Nähe ihrer (nicht nur) muslimischen Vertreter zu den britischen Imperialisten hat dazu beigetragen, dass die Evolutionstheorie für viele Muslime bis heute nicht nur als fremdartig, sondern auch als ernsthafte zivilisatorische Bedrohung wahrgenommen wird, mit der sich außer zur Abwehr eine inhaltliche Auseinandersetzung nicht lohnt. Auf der anderen Seite stand ein einflussreicher Evolutionsskeptiker wie al-Ġisr lange Zeit im Dienst der osmanischen Obrigkeit, die nicht an Zugeständnissen gegenüber der für sie inakzeptablen Evolutionstheorie interessiert war. Selbst al-Ġisrs Traktat, in dem er die Evolutionstheorie als unbewiesene Hypothese kritisierte, war dem Osmanischen Sultan Abdülhamid II. gewidmet. Das bedeutet: Selbst, wenn al-Ġisr eine Evolution zum Menschen für prinzipiell möglich gehalten hätte, was nicht auszuschließen ist, so wäre es in seiner Position naheliegender gewesen dies aufgrund der politischen Verhältnisse im zerfallenden Osmanischen Reich für sich zu behalten.<sup>41</sup>

Es war und ist jedoch auch möglich dieses Argument umzudrehen. So gehörte Muḥammad ‘Abduh auch zu jenen, laut denen die Muslime schon lange vor Darwin eine Art von Evolutionstheorie entwickelt hatten, die die Evolution des Menschen sogar bis in die anorganische Welt zurückführte. Zum Beleg dieser These stützt sich ‘Abduh – wie nahezu alle damaligen muslimischen Autoren, die eine Orientierung in den modernen Wissenschaften suchten – paradoxerweise auf die Geschichtsdarstellung europäischer Autoren. Im Falle der Idee einer “muslimischen” Evolutionstheorie vor Darwin, um die es in Abschnitt 5.1 gehen wird, war der Historiker William Draper (gest. 1882) eine wichtige Referenz für ‘Abduh.<sup>42</sup> Solche Gedanken wurde zur damaligen Zeit vielfach auch von anderen Autoren und Lesern im Umfeld von *al-Muqtaṭaf* geäußert, etwa von Šibli Šumayyils Bruder Amīn Šumayyil, dessen Aussage zufolge Darwins Evolutionstheorie nicht neu sei, da die Araber, die Hindus und viele andere Völker schon lange vor Darwin ähnliche Ideen hatten. Demgegenüber bestanden die Herausgeber im Jahre 1887 in einer Stellungnahme darauf, dass zumindest eine durch den Mechanismus der natürlichen Selektion erfolgende Evolution vor Darwin weder bei den Arabern, noch bei anderen Völkern bekannt war.<sup>43</sup> Aber auch trotz dieser Differenzierung gab es nun eine Perspektive in der Debatte, die ebenfalls bis heute einflussreich ist: nämlich, dass generell die Idee einer Evolution eigentlich nicht auf das Konto des Briten Dar-

<sup>41</sup> Vgl. *ibid.*, S. 156–159.

<sup>42</sup> Vgl. *ibid.*, S. 190f.

<sup>43</sup> Vgl. *ibid.*, S. 33.

win geht, sondern viel früher schon auf das Konto der Muslime. Der hier beschriebene Streit um die zivilisatorische und politische Zugehörigkeit der Evolutionstheorie hält bis zum heutigen Tage an. Sie ist neben anderen ein Grund für das Schwanken mancher muslimischer Autoren zwischen einer Rückweisung der Evolutionstheorie auf der einen und einem Insistieren auf die eigentlich muslimische Urheberschaft der Evolutionstheorie auf der anderen Seite.<sup>44</sup>

### 3.4 Kreationismus als Bollwerk gegen den Materialismus?

Es waren erneut christliche Einflüsse, die spätestens in den 1970ern einem zunehmend selbstbewusst mit naturwissenschaftlichen Argumenten auftretenden Kreationismus in der islamischen Welt den Weg ebneten – was freilich nicht bedeutet, dass die Evolutionstheorie zuvor gesellschaftlich anerkannt gewesen wäre.<sup>45</sup> Auf der anderen Seite blieben positive Referenzen auf die Evolutionstheorie weiterhin möglich, mussten jedoch stets den Verdacht des “Darwinismus” ausräumen, der für viele pauschal gleichbedeutend mit Materialismus war. Das Ergebnis ist häufig ein Kompromiss aus kreationistischen Direktschöpfungsmodellen verbunden mit göttlich gesteuerten evolutionären Entwicklungen innerhalb zueinander nahestehender Arten. Verbreitet war und ist dabei in der populären islamischen Literatur zudem der Topos, dass Darwins als atheistisch empfundene Theorie mittlerweile auch in der westlichen Welt von der Wissenschaft abgelehnt werde, und dass nur einige materialistische Ideologen versuchten der Öffentlichkeit einen Eindruck vom Gegenteil zu vermitteln.<sup>46</sup> Die zahlreichen im christlichen Diskurs entwickelten Integrationsmodelle von Evolution und Schöpfung hingegen<sup>47</sup> wurden bis heute im innerislamischen Diskurs nur selten zur Kenntnis genommen. Markant hingegen ist der rasante Aufstieg kreationistischer Literatur aus der Türkei seit den 1980er Jahren. Martin Riexinger erklärt dies zum einen mit den gewandelten politischen Bedürfnissen des Staates seit dem Militärputsch von 1980.<sup>48</sup> Dass unter Muslimen in Südasien wiederum kreationistische Literatur aus der Türkei wesentlich einflussreicher war als entsprechende lokale Werke, führt Riexinger auf die höhere Rate an säkularer Bildung unter religiös einflussrei-

<sup>44</sup> Vgl. *ibid.*, S. 312.

<sup>45</sup> Vgl. *ibid.*, S. 309–310.

<sup>46</sup> Vgl. *ibid.*, S. 307f. Bis heute wiederholen sich derartige Auffassungen in kreationistischen Publikationen.

<sup>47</sup> Vgl. Barbour, *Naturwissenschaft*, S. 129–131. Sowie vgl. Guessoum, *Quantum*, S. 295–297.

<sup>48</sup> Vgl. Riexinger, “Turkey”, S. 187.

chen Muslimen in der Türkei zurück.<sup>49</sup> Dies hätte zu einer stärkeren Thematisierung der Evolutionstheorie in der Türkei geführt und damit letztlich auch zu einer energischeren Abwehrreaktion. Auch dieser Vergleich zeigt, dass das Ausbleiben einer aktiven Bekämpfung der Evolutionstheorie nicht als stillschweigende Zustimmung zu ihr misszuverstehen ist. Parallel zum kreationistischen Strang haben auch Gelehrte sowie Vertreter einer kultur-essenziellistisch verstandenen “Islamic Science” wie Seyyed Hossein Nasr dazu beigetragen, dass die Evolutionstheorie oftmals als Produkt einer dem islamischen intellektuellen Erbe wesensfremden und daher schädlichen Form von Wissenschaft angesehen wird.<sup>50</sup>

Auf der anderen Seite stehen jedoch vor allem professionelle muslimische Naturwissenschaftler, die die Unterscheidung einer “Islamic Science” von “westlicher” Naturwissenschaft ablehnen<sup>51</sup> und auf Basis ihrer täglichen Erfahrung darauf bestehen, dass man naturwissenschaftliche Modelle und Methoden der Erkenntnisgewinnung sehr wohl unterscheiden kann von ihren metaphysischen Deutungen bzw. den ethischen Beurteilungen ihrer praktischen Möglichkeiten. Von diesen Denkern stammen auch überwiegend die mit metaphysischen Modellen aus dem *kalām*, der *falsafa* oder dem theoretischen Sufismus motivierten Evolutionsmodelle, von denen in Abschnitt 5.2 die Rede sein wird. Es ist auch die Annahme einer prinzipiellen Unterscheidbarkeit empirischer Fragestellungen von metaphysischen, anhand der im folgenden Abschnitt die Vereinbarkeit islamischer Glaubenssätze mit der naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie aus Sicht der Koranexegese diskutiert wird.

#### 4. Der exegetische Zugang: Evolutionäre Hominisation vs. direkte Erschaffung Adams

Es folgt nun eine Darstellung von ausgewählten exegetischen Zugängen zur Verhältnisbestimmung von evolutionärer Hominisation und der Erschaffung Adams, eingeteilt in die drei Typen Konflikt, Unabhängigkeit und Integration. Dazu wollen wir vorweg einige analytische Werkzeuge einführen,

<sup>49</sup> Vgl. Riexinger, “Responses”, S. 246f.

<sup>50</sup> Vgl. Nasr, *Science*, S. 74–76.

<sup>51</sup> Vgl. Bigliardi, *Science*, S. 180. Sowie vgl. Guessoum, *Quantum*, S. 102–104.

sowie einen Abriss über die Darstellung der Erschaffung Adams in Koran und Hadith vorausschicken.

#### 4.1 Von empirisch relevanten Sätzen

Ein Satz heißt im Folgenden *empirisch relevant*, wenn sein Inhalt prinzipiell durch objektivierbare Erfahrung prüfbar ist, sei es durch direkte oder indirekte naturwissenschaftliche Beobachtung, oder durch reflektierte sinnliche Wahrnehmung. Dies schließt auch Sätze über längst vergangene Ereignisse ein, die empirisch zugängliche Spuren wie Fossilien oder andere Dokumente hinterlassen haben bzw. haben könnten. Ein Satz heißt *nicht empirisch relevant*, wenn keine empirische Prüfungsmöglichkeit seines Inhalts vorstellbar ist, etwa weil er empirisch nicht mehr zugängliche singuläre Ereignisse aus der Vergangenheit beschreibt, wie etwa Dialoge oder Wunder, oder weil er Aussagen über metaphysische Grundlagen und Voraussetzungen der empirischen Welt macht, wie etwa naturalistische oder theistische Kausalitätstheorien. Aus pragmatischen Gründen verzichten wir in diesem Beitrag darauf die Empirie ihrerseits nochmals einer wissenschaftstheoretischen Analyse zu unterziehen.<sup>52</sup> Jedes Modell zu einem Teilbereich der Welt, gleichgültig ob naturwissenschaftlichen oder theologischen Ursprungs, beinhaltet sowohl empirisch relevante als auch nicht empirisch relevante Sätze. Uns interessieren die möglichen logischen Verhältnisse zwischen je einem naturwissenschaftlichen und einem exegetisch erschlossenen Modell der Entstehung des Menschen, wobei wir uns in diesem Beitrag ausschließlich auf die empirisch relevanten Sätze beschränken wollen. Zwei Modelle können in ihren empirisch relevanten Aussagen zueinander im logischen Widerspruch stehen (*Konflikt*), miteinander logisch vereinbar sein, da sie nicht denselben empirischen Bereich betreffen (*Unabhängigkeit*) oder miteinander nicht nur logisch vereinbar sein, sondern ein miteinander logisch zusammenhängendes Satzsystem bilden, etwa in der Form, dass das eine System einige wichtige Sätze des anderen Systems impliziert (*Kohärenz bzw. Integration*).<sup>53</sup> Wichtig ist dabei, dass wir nicht direkt den Koran und die Natur miteinander vergleichen, sondern Interpretationen des Korans mit naturwissenschaftlichen Theorien, also mit Interpretationen von Sinnesdaten aus der Natur.

<sup>52</sup> Ein wissenschaftstheoretisch exakter Zugang müsste erheblich mehr Konzepte berücksichtigen wie den Beobachter, die Theoriegeladenheit von Beobachtungen, die Rolle von "Messgeräten" etc. vgl. z.B. Zoglauer, *Theoretische Terme*, S. 128–163.

<sup>53</sup> Dies ist eine vereinfachte Version von Ian Barbour's Modell. Vgl. Barbour, *Naturwissenschaft*.

## 4.2 Der “empirische” Adam in Koran und Hadith

Die zentralen Texte zur Erschaffung des Menschen entstammen dem Koran und den wesentlich ausführlicheren Überlieferungen der *tafsīr*-, *taʿrīh*-, *qīṣaṣ*- und Hadithliteratur.<sup>54</sup> Es werden nun die relevanten Koranverse und stellvertretend für die Überlieferungen einige als *ṣaḥīḥ* klassifizierte Hadithe vorgestellt. Und es wird auf die ersten, vom Wortlaut ableitbaren empirisch relevanten Sätze hingewiesen. Die vertiefteren Auslegungen dieser Verse und Hadithe sind Thema der Folgekapitel.

### 4.2.1 Adam im Koran

Zur Erschaffung Adams heißt es im Koran Q 3/59: “Gewiß, das Gleichnis ʿĪsās [Jesu] ist bei Allah wie das Gleichnis Ādams. Er erschuf ihn aus Erde. Hierauf sagte Er zu ihm ‘Sei!’ und da war er.”<sup>55</sup> Die drei Aussagen dieses Verses bilden den Gegenstand vieler empirisch ausgerichteter Auslegungen und Diskussionen, nämlich hinsichtlich der Punkte, (1) dass es eine Analogie zwischen der Erschaffung Jesu und Adams gibt, (2) dass diese Erschaffung dem göttlichen Befehl “Sei!” folgte (*kun fa-yakūn*), was häufig als Spontanschöpfung verstanden wird, und (3) dass Adam aus Erde (*turāb*) geschaffen wurde. Zu letzterem Punkt: Der Koran erwähnt zweimal den Erdboden (*al-ʿarḍ*, Q 71/17, 11/61) als Ausgangspunkt der Erschaffung des Menschen und an 19 weiteren Stellen ein konkretes erdähnliches Ausgangsmaterial Adams bzw. des Menschen, und zwar sechs Mal Erde (*turāb*),<sup>56</sup> achtmal Lehm (*tīn*),<sup>57</sup> zweimal faulen schwarzen Schlamm (*ḥamaʾ masnūn*)<sup>58</sup> und dreimal trockenen Ton (*ṣaḥṣāb*)<sup>59</sup>. In Q 15/26 und 15/33 wird der trockene Ton in einem Atemzug mit dem faulen schwarzen Schlamm genannt, was auf einen nicht näher dargestellten Zusammenhang der Materialien mit einer trockenen und einer feuchten Phase hinweist. Womöglich spielt auch der Hinweis aus Q 21/30, dass *alles* Lebendige aus Wasser (*min al-māʾ*) gemacht wurde, eine Rolle.

<sup>54</sup> Für eine Darstellung der Adamsüberlieferungen vgl. Kister, “Legends”, S. 113–174.

<sup>55</sup> Übersetzungen nach Frank Bubenheim und Nadeem Elyas: Der edle Qurʾān. Al-Madīna al-Munawwara: König-Fahd-Komplex, 2004. Bemerkenswert ist, dass die Namen Ādam und ʿĪsā aus dem Vers 3/59 im Koran beide in identischer Häufigkeit, nämlich je 25-mal, erwähnt werden.

<sup>56</sup> Q 3/59; mit Bezug auf einen anderen Menschen nach Adam Q 18/37; mit Bezug auf alle Menschen Q 22/5, 30/20, 35/11, 40/67.

<sup>57</sup> Q 6/2, 7/12, 17/61, 32/7, 38/71, 38/76; haftender Lehm in Q 37/11; Auszug aus Lehm in Q 43/12.

<sup>58</sup> Q 15/26, 15/33.

<sup>59</sup> Q 15/26, 15/33; aus trockenem Ton wie Töpferware in Q 55/14.

Zum Schöpfungsvorgehen: Dass Adam als Parallele zu Jesus erwähnt wird, dessen Empfängnis durch die Jungfrau Maria als Wunder Gottes beschrieben wird (Q 19/17-22), kann einen Hinweis auf eine ebenso wunderhafte Sonderschöpfung Adams darstellen. Ein zweiter möglicher Hinweis darauf findet sich im Bericht in Q 38/75, als Allah zu Iblīs, der die Niederwerfung vor Adam verweigerte, spricht: “Was hat dich davon abgehalten, dich vor dem niederzuwerfen, was Ich mit Meinen Händen (*bi-yadayya*) erschaffen habe?” Allerdings findet sich im Koran ein solcher Hinweis auf eine Erschaffung durch Gottes Hände (*bi-ayd*) auch im Kontext der Erschaffung des Himmels (Q 51/47), sodass dies wohl eher eine allgemeine Metapher ist. Die Schilderungen von Adams Schöpfung bleiben abstrakt. Q 15/29 spricht von der Formung Adams durch Allah (*sawwaytuhū*) und Q 7/11 von seiner Erschaffung und anschließenden Formung.<sup>60</sup> Auf Adam (4) als biologischen Urvater aller Menschen und (5) auf seine aus ihm geschaffene Gattin anzuspielen scheint Q 4/1, wo es heißt, dass Allah die Menschen “[...] aus einem einzigen Wesen schuf, und aus ihm seine Gattin”.<sup>61</sup> Dies ist vergleichbar zur Anrede der Menschen als Söhne Adams (*banū Ādam*) in Q 7/26-31.

Den konkreten Ort der Erschaffung Adams erwähnt der Koran nicht, aber (5) er spricht vom Leben Adams und seiner Gattin im Garten (Q 2/35, 7/19, 20/117), einem Leben ohne Leiden unter Hunger, Durst, Nacktheit und Sonnenhitze (Q 7/118-119). Die Bezeichnung *al-ğanna* (“Garten”) ist identisch mit der Bezeichnung des jenseitigen Paradiesgartens (z. B. Q 89/27-30). Dem Ungehorsam Adams und seiner Gattin gegenüber dem Verbot Gottes sich einem bestimmten Baum zu nähern (Q 7/20-22, 20/120), folgt (6) der Verweis aus dem Garten durch Allahs Worte “Geht fort [*ihbiṭū*]!” (Q 7/24, 2/36). Diese Anstiftung durch Iblīs führt zu einem Verlust ursprünglicher Einheit, wobei es naheliegend ist zu vermuten, dass diese *ğanna* das himmlische Paradies ist. Dafür, dass diese *ğanna* jedoch ein irdischer Ort ist, spricht, dass Allah den Engeln ankündigte einen Statthalter auf Erden (Q 2/30, *fi l-arḍ*) erschaffen zu wollen, aber auch dass Adams Material dem Erdboden entnommen wurde (Q 71/17, 11/61).

Eine wichtige im Koran hervorgehobene Besonderheit Adams gegenüber den Engeln besteht darin, dass Allah ihm “alle Namen” (*asmā’ kullahā*) lehrte (Q 2/31). Dies kann als Hinweis auf (7) umfangreiche kognitive

<sup>60</sup> Dies ist erneut analog zur Formung des Himmels z. B. in Q 2/29 und 79/28.

<sup>61</sup> Weitere Stellen mit der Formulierung “eine Seele und ihr Partner” sind Q 39/6 und 7/189, wobei letztere Stelle die einzige mit Hinweisen auf Geschlechter darstellt und insofern spezieller als Q 4/1 und 39/6 ist.

Fähigkeiten Adams verstanden werden, was empirisch relevant ist. Darüber hinaus fehlen im Koran trotz häufiger Wiederholung des Adamsmotivs etliche empirisch interessante Informationen wie der Zeitpunkt, die Dauer und der Ablauf der Erschaffung Adams (trotz dem “Sei!” aus Q 3/59), sein Lebensumfeld und seine Lebensgeschichte. Nicht einmal der Name seiner Gattin ist im Koran genannt. Jedoch kann die Warnung der Engel, dass der einmal geschaffene Mensch womöglich “Unheil stiftet und Blut vergießt” (Q 2/30) als ein Hinweis auf (8) eine mit Blutvergießen auf Erden vertraute Zeit vor Adam verstanden werden. Zahlreiche weitere koranische Motive im Kontext von Adam enthalten keine klaren Informationen, die unmittelbar empirisch relevant wären.

#### 4.2.2 Adam im Hadith

Im Wortlaut einiger von Buḥārī und Muslim als authentisch (*ṣaḥīḥ*) eingestuften Hadithe finden wir weitere empirisch relevante Informationen. Dazu gehört die Aussage (1) dass Adam am Freitag spätnachmittags in einer am Samstag begonnenen Schöpfungswoche innerhalb von einer Stunde geschaffen wurde.<sup>62</sup> Empirisch relevant ist dies, wenn die Schöpfungswoche wörtlich verstanden wird, da sich daraus ein Weltalter ableiten ließe. Nimmt man die Beschreibung der Tage nicht wörtlich, dann bleibt immer noch die Information, dass Adam im Vergleich zum Weltalter sehr spät erschien. Andere Hadithe berichten davon, (2) dass Adam nahezu 40 Meter (60 Ellen) groß geschaffen wurde,<sup>63</sup> und (3) dass die Körpergröße seiner Nachkommen bis heute immer kleiner wurde.<sup>64</sup> Diese Aussagen sind insofern empirisch relevant, als dass mit einer in die Vergangenheit hinein zunehmenden Größe von fossilen Menschenknochen sowie von Werkzeugfunden etc. zu rechnen wäre.<sup>65</sup> Es ist bemerkenswert, dass diese sehr

<sup>62</sup> “*wa-ḥalaqa Ādama [...] fī āḥiri sā‘atin min sā‘ati l-ḡum‘ati*” – zu Deutsch: “Und er schuf Adam in der letzten Stunde der [vorabendlichen] Stunden des Freitags”. Ḥattab, *Muslim*, Bd. 7, *Kitāb šifāt munaḥiqīn wa-aḥkāmuhum* (Buch 50), Kapitel 1, S. 189; Hadith 27, §7054/2789.

<sup>63</sup> “*ḥalaqa llāhu Ādama wa-ṭūluhū sittūna dīrā‘an [...]*”, zu Deutsch: “Allah schuf Adam mit einer Körperlänge von 60 Ellen”. Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, Buch 60 (*Kitāb aḥādīṭ al-anbiyā’*), Kapitel 1, Hadith 1, S. 817, §3326. Eine Elle entspricht je nach Definition bis zu 65 cm.

<sup>64</sup> “[...] *lam yazal-i l-ḥalqu yanquṣu ḥattā al-āna*”, zu Deutsch: “bis heute nahm die Schöpfung kontinuierlich [an Körpergröße] ab.” *Ibid.*, S. 818.

<sup>65</sup> Die Überlieferung, dass die Frau, verkörpert in der Gattin Adams, aus einer Rippe geschaffen wurde, kann trotz des singulären Charakters eines solchen Ereignisses ebenfalls empirisch relevant sein, da sich die Besonderheit des ersten weiblichen Erbguts in irgendeiner Form auch im heutigen Erbgut der Menschen niedergeschla-

plastischen Schilderungen genau jene empirischen Lücken füllen, die der Koran unbestimmt ließ. Die meisten anderen Aussagen in den kanonischen Hadithwerken zu Adam sind eher von metaphysischer und moralischer Art. Betrachten wir nun die drei konkreten Auslegungsansätze hierzu.

### 4.3 Konflikt: Traditionalistischer Maximalismus

Die aus Koran und Hadith abgeleiteten Hauptargumente gegen die Möglichkeit einer evolutionären Erschaffung des Menschen sind die Motive (a) einer direkten Erschaffung Adams aus Erde als Auslegung des koranischen “Sei!” (Q 3/59) sowie (b) der koranische Hinweis auf die “eine Seele” (Q 4/1), aus der Allah seine Gattin und aus beiden anschließend alle Menschen schuf. Ersterer Einwand richtet sich gegen die Idee eines evolutionären Weges zu Adam, zweiterer gegen die Existenz anderer menschenartiger Wesen im Umfeld Adams. Beide Einwände zielen darauf ab Adam von allem Vorigen zu unterscheiden. Die heutigen Hauptkonfliktpartner der naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie sind auf islamischer Seite Theologen und Publizisten, die solche Argumente vertreten und die relevanten Quellen als im Wesentlichen vollständige und empirische Schöpfungsbeschreibungen lesen und eine Auslegung in erster Linie im Lichte der traditionalistischen Koranexegese (*tafsīr bi-l-maʿtūr*) für möglich halten,<sup>66</sup> die nicht zur metaphorischen Auslegung neigt und auch keine Evolution kennt. Die plastischen und erzählerisch verdichteten Schöpfungsnarrative dieser Tradition, die weit über die wenigen koranischen Hinweise hinausgehen und einen Höhepunkt in den Darstellungen *aṭ-Ṭabarī*s (gest. 310 n. H.) finden,<sup>67</sup> stellen auch heute die einflussreichste Referenz für das islamische Adamsbild dar. Die Tendenz, die empirisch relevanten Fragen zur Entstehung des Menschen auch heute aus einer Rezeption der islamischen Gelehrtentradition heraus zu beantworten, soll im Folgenden als *traditionalistischer Maximalismus* bezeichnet werden.<sup>68</sup>

---

gen haben könnte. “*fa-inna l-marʿata ḥuliqat min ḍilaʿi*” Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, Buch 60 (*Kitāb aḥādīṯ al-anbiyāʾ*), Kapitel 1, Hadith 6, S. 819, §3331.

<sup>66</sup> Diese bis heute sehr einflussreiche Richtung der Koranexegese sucht die Erläuterung des Korans nicht in eigenen Auslegungsbemühungen entlang des Wortlautes, sondern in überlieferten Texten, die auf den Propheten, auf Prophetengefährten oder auf die Gelehrten nach ihnen zurückgeführt werden. Auch eine Erläuterung des Korans durch den Koran selbst fällt streng genommen in diese Sparte.

<sup>67</sup> Im Türkischen vgl. *aṭ-Ṭabarī*, *Tarih*, S. 83–91.

<sup>68</sup> Der theologisch weniger laborierte *Kreationismus* nutzt einige Deutungsmuster des Traditionalismus als Argument im publizistisch und politisch geführten Kampf gegen jede Form von Evolutionstheorie. Der einflussreichste Name auf muslimischer Seite ist dabei der aktuell inhaftierte Publizist Harun Yahya (Adnan Oktar) aus der Türkei.

Traditionalistisch argumentierende Theologen wie Mustafa Erdem vertreten die Auffassung, dass die Koranverse und Hadithe zur Erschaffung Adams keiner wesentlichen Auslegung bedürfen.<sup>69</sup> Die Erschaffung Adams aus Erde bedeutet demnach, dass Adam nicht geboren wurde<sup>70</sup>, und dass er direkt nach dem Schöpfungsakt über alle Eigenschaften eines gewöhnlichen erwachsenen Menschen verfügte. Insbesondere stellt er nicht die Fortsetzung oder Perfektionierung (türkisch: *tekâmîl*) eines anderen Geschöpfes vor ihm dar.<sup>71</sup> Evolutionäre Schöpfungskonzepte aus der islamischen Geistesgeschichte, die in Konkurrenz zum Standardnarrativ stehen, werden von Erdem nur in Form eines Literaturhinweises in einer Fußnote abgehandelt.<sup>72</sup> Auch erwähnt er die bei anderen muslimischen Textgelehrten der Tradition anzutreffenden Meinungen und Überlieferungen, dass der Garten, aus dem Adam vertrieben wurde, kein himmlischer, sondern ein irdischer Garten war und dass es vor Adam bereits menschenähnliche Wesen oder gar weitere "Adame" gegeben haben könnte.<sup>73</sup> Diese Perspektiven werden von Erdem pauschal als unislamische oder gar das islamische Denken gefährdende Meinungen fremden Ursprungs abgelehnt.<sup>74</sup> Dass genau diese Positionen besser zum naturwissenschaftlichen Kenntnisstand der Anthropologie und Kosmologie passen würden als das Weltbild der Traditionalisten, kommt nicht zur Sprache. Das Phänomen hierbei ist offensichtlich weniger, dass es keine alternativen Meinungen in der islamischen Tradition zu den Einzelheiten der Erschaffung des Menschen gegeben hätte, sondern dass diese wenig gewürdigt werden. Erdem geht durchaus auf naturwissenschaftliche Befunde ein, etwa wenn er sagt, dass archäologische Funde den

---

Für die Geschichte des türkischsprachigen Kreationismus mit ihm als einflussreichstem Vertreter vgl. Riexinger, "Turkey", S. 180–198.

<sup>69</sup> Erdem, *Âdem*, S. 123. Man beachte jedoch, dass auch viele reformorientierte Gelehrte wie Ḥusain al-Ġisr (gest. 1909), die die Evolutionstheorie nicht prinzipiell ablehnten, unter Berufung auf besagte Koranverse und Hadithe eine evolutionäre Entstehung Adams aus dem Tierreich für unmöglich erklärten. Vgl. Elshakry, *Darwin*, S. 151f. Zu al-Ġisr siehe auch Fußnote 51 in diesem Beitrag.

<sup>70</sup> Vgl. *ibid.*, S. 183.

<sup>71</sup> Vgl. Elshakry, *Darwin*, S. 181–183.

<sup>72</sup> Vgl. *ibid.*, S. 2, Fußnote 1. Für Beispiele zu evolutionären Schöpfungsmodellen in der Tradition siehe Abschnitt 5.1.

<sup>73</sup> Vgl. *ibid.*, S. 132.

<sup>74</sup> Im Artikel "Âdem" der großen türkischsprachigen Islam-Enzyklopädie der Diyanet Stiftung, der vom Theologen Süleyman Hayri Bolay verfasst wurde, finden sich nahezu dieselben Thesen und Vorbehalte gegenüber einer Evolution des Menschen wie bei Erdem, wobei die Fragen nach dem irdischen Paradies und der menschenähnlichen Vorgänger Adams deutlich weniger ablehnend diskutiert werden. Der "60-Ellen-Hadith" wird gar nicht erwähnt, obwohl Bolay die Rolle der *ṣaḥîḥ*-Hadithe hervorhebt. Vgl. Bolay, "Âdem", S. 358–363.

Beginn der Menschheitsgeschichte weiter in die Vergangenheit verschoben hätten.<sup>75</sup> Parallel zu dieser wissenschaftsoffenen Haltung wird jedoch beispielsweise der “60-Ellen-Hadith” von ihm ohne Ansatz einer Diskussion bestätigt.<sup>76</sup> Offensichtlich erkennt er darin keinen potenziellen Konflikt zu den von ihm zitierten archäologischen Funden, nach denen auch die früheren Menschen in keiner Weise an Größe zunehmen.<sup>77</sup>

#### 4.4 Unabhängigkeit: theologischer Agnostizismus gegenüber der Evolutionstheorie

Im Folgenden werden zum Typ “Unabhängigkeit” drei zeitgenössische Ansätze vorgestellt, deren gemeinsames Resultat lautet, dass die islamischen Quellen keine eindeutigen empirischen Sätze implizieren, die im Widerspruch zur Evolution stehen. Wir betrachten den metaphorisch auslegenden, den koranzentrierten und den historisch-hermeneutischen Ansatz.

##### 4.4.1 Das Erbe al-Ġazālīs: Unabhängigkeit durch metaphorische Auslegung (*taʿwīl*)

Eine von Yunus Emre Gördük durchgeführte Untersuchung des “60-Ellen-Hadithes” endet mit dem Vorschlag die 60 Ellen im Sinne einer Spezifizierung (*taḥṣiṣ*) als Adams Größe im himmlischen Paradies oder als Metapher für Adams spirituelle Größe zu verstehen.<sup>78</sup> Seine Begründung für letzteres lautet: “*Es gehört zu den grundsätzlichsten Regeln der islamischen Wissenschaften im Falle eines Konflikts zwischen Vernunft und authentischer Überlieferung die Vernunft zur Grundlage zu nehmen und die Überlieferung metaphorisch auszulegen.*”<sup>79</sup> Damit greift Gördük ein von al-Ġazālī (gest. 1111) prominent verteidigtes Interpretationsprinzip auf, das Konfliktfelder zwischen den Naturwissenschaften, die klassisch zu den Vernunftwissenschaften gezählt

<sup>75</sup> Vgl. Erdem, *Âdem*, S. 133.

<sup>76</sup> Vgl. *ibid.*, S. 119.

<sup>77</sup> Dass diese Hadithe auch im traditionalistischen Paradigma differenziert rezipiert und diskutiert wurden und auch heute noch ohne vollständige Ablehnung diskutiert werden können, zeigt die instruktive Studie von Yunus Emre Gördük, die im nächsten Abschnitt erwähnt wird.

<sup>78</sup> Gördük weist darauf hin, dass Gelehrte wie Ibn Qutayba (gest. 889 n. Chr.) die 60-Ellen-Größe Adams auf seine Größe im (himmlischen) Paradies beschränkten, und dass andere Gelehrte diese Überlieferungen gänzlich in Frage stellten. Vgl. Gördük, “Rivâyetler”, S. 124. Empirisch bedeutsam sind Gördüks Hinweise, dass ein Adam, der an die zwanzig Mal größer wäre als heutige Menschen, auch zwanzig Mal so große Nutztiere, Wohnstätten und Werkzeuge benötigt hätte, als wir es gewohnt sind, wofür es archäologisch keine Hinweise gibt. Vgl. *ibid.*, S. 125.

<sup>79</sup> “*Zira akıl ve nakl-i sahîh teâruz ettiği zaman akıl esas alıp nakli tevîl yoluna gitmek İslâmî ilimlerin en temel kurallarından biridir*”. Gördük, “Rivâyetler”, S. 129.

werden, und den Überlieferungswissenschaften entschärfen soll.<sup>80</sup> Al-Ġazālī diskutiert dies am Beispiel eines Hadithes, der Sonnenfinsternisse direkt als Folge des Erscheinen Gottes deutet. Zu dieser Überlieferung sagt al-Ġazālī zu Gunsten einer rein rationalen Erklärung, dass selbst dann, wenn diese Überlieferung authentisch sein sollte

“[...] ihre Interpretation (*taʿwīl*) leichter (*ahwan*) [wäre] als die Überheblichkeit gegen gesicherte Angelegenheiten (*umūr qatʿiyya*). Und es gibt viele Wortlaute (*ḡawāhīr*) [in anderen Quellen], die mit rationalen Beweisen [ebenfalls] interpretiert wurden, die aber hinsichtlich ihrer Deutlichkeit nicht an diese Grenze [wie bei der geometrischen Erklärung der Finsternisse] heranreichen.”<sup>81</sup>

Metaphorische Auslegungen sind auch bei zeitgenössischen Vertretern einer ansonsten eher traditionalistischen Exegese zu finden,<sup>82</sup> etwa wenn den sechs Schöpfungstagen trotz des Schöpfungswochen-Hadithes die Möglichkeit eingeräumt wird auch jeweils viele Millionen oder Milliarden Jahre gedauert zu haben,<sup>83</sup> oder wenn der kosmologische Fisch, der in manchen Werken der traditionalistischen Exegese als Unterlage der offensichtlich scheibenförmig gedachten Erde angeführt wird, beispielsweise im Sinne eines Sternbildes oder eines Engels verstanden wird<sup>84</sup>, sofern er nicht gänzlich als Erfindung zurückgewiesen wird. Die eigentlich relevante Frage, die sich für unser Thema ergibt, lautet demnach nicht, ob man Schöpfungsverse wie die zu Adam *prinzipiell* metaphorisch auslegen darf – natürlich darf man das –,<sup>85</sup> sondern: Wie “evident” müssen die Evidenzen für eine einstige Evolution des Menschen sein, damit eine metaphorische Auslegung (*taʿwīl*) von islamischen Primärtexten, die von einer vorgängerlosen Direktschöpfung des ersten Menschen auszugehen scheinen, als islamisch legitim gelten

<sup>80</sup> Guessoum bezeichnet dies als averroistisches Prinzip. Vgl. Guessoum, *Quantum*, S. 310. Zu beachten ist dabei, dass Averroes alias Ibn Ruṣd in Fragen des *taʿwīl* selbst maßgeblich von al-Ġazālī beeinflusst war. Zu letzterem vgl. Turan, “al-Ġazālī”, S. 152–154.

<sup>81</sup> Übersetzt aus: al-Ġazālī, *Tahāfut*, S. 81.

<sup>82</sup> Für Beispiele aus der osmanischen Rezeption vgl. Riexinger, *Demarcation*, S. 286–293.

<sup>83</sup> Yeniçeri, *Uzay*, S. 185.

<sup>84</sup> Zur metaphorischen Auslegung des kosmologischen Fisches und Ochsen, auf denen die Erde laut bestimmten Hadithen ruhe, vgl. Saïd Nursî, *Lemʿalar*, S. 91–94.

<sup>85</sup> Auch Gelehrte wie Yūsuf al-Qaraḏāwī halten es für möglich die Koranexegese an die Evolutionstheorie anzupassen, wenn letztere eines Tages “bewiesen” werden sollte. Vgl. Guessoum, *Quantum*, S. 272.

kann? Die Meinungen hierzu divergieren seit jeher. Am Beispiel von al-Ġisr sahen wir, dass diese Frage von hoher Relevanz für den Evolutionsdiskurs ist. Al-Ġazālī selbst war hierin jedenfalls nicht so strikt, wie es oft vermutet wird: Aus dem Vorwort seines Spätwerkes erfahren wir, dass nicht nur logische und mathematische Beweise von ihm zu den Gewissheiten (*yaqīniyyāt*) gezählt werden, die in wissenschaftlichen Beweisen als Obersatz verwendet werden dürfen, sondern auch das fundierte Erfahrungswissen (*tağribiyyāt*) im naturwissenschaftlichen oder medizinischen Bereich, das naturgemäß weit unterhalb geometrischer Gewissheiten liegt.<sup>86</sup>

#### 4.4.2 Unabhängigkeit durch eine textimmanente Koranauslegung (Caner Taslaman)

Während die traditionalistische Koranexegese versucht die koranischen Hinweise kohärent mit der frühen islamischen Überlieferung zu interpretieren, versuchen andere Autoren den Koran zunächst kohärent mit sich selbst auszulegen. Im Grunde handelt es sich dabei um einen Spezialfall traditionalistischer Exegese, der als “Auslegung des Korans durch den Koran” (*tafsīr al-qurʿān bi-l-qurʿān*) bekannt ist. Oftmals geht diese Tendenz mit einer Reduzierung der Relevanz außerkoranischer Überlieferungen einher, was jedoch selten mit einer generellen Ablehnung derselben verbunden ist. Im Falle der Adamsthematik hat die Betonung des Korans gegenüber dem Hadith den praktischen Vorteil, dass der Koran unabhängig von den zahlreichen empirisch problematischen Aspekten der Überlieferung betrachtet werden kann. Zudem vertraten Gelehrte der sunnitischen *Māturīdiyya* und *Ašʿariyya* die Auffassung, dass in den dogmatischen Fragen der *ʿaqīda* ein nicht hinreichend vielfach überliefertes Prophetenwort (*ḥabar aḥad*) keinen Status von unzweifelhaft gesichertem Wissen besitze, selbst wenn das Prophetenwort als *ṣaḥīḥ* klassifiziert wurde. Da alle Adamsüberlieferungen nicht hinreichend vielfach überliefert sind, würde laut dem Mehrheitsvotum also keine theologische Legitimation bestehen den Inhalt dieser Hadithe zur absoluten Glaubenspflicht zu erklären, da der Glaubensbereich zu sensibel ist um Quellen außerhalb des Korans und der vielfach überlieferten Prophetenworte (*ḥabar mutawātir*) zuzulassen.<sup>87</sup>

Ein Vertreter einer solchen koranzentrierten Sicht im türkischsprachigen Diskurs ist der Religionsphilosoph Caner Taslaman. Sein Vorgehen kon-

<sup>86</sup> Vgl. al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, S. 57–58.

<sup>87</sup> Yavuz, “Haber-i Vâhid”, S. 353f. Es sei darauf hingewiesen, dass dieselben Gelehrten in Fragen des islamischen Rechts auch die nicht vielfach überlieferten *ṣaḥīḥ*-Hadithe für normativ maßgeblich erklärten.

zentriert sich auf den koranischen Wortlaut und verfährt primär logisch-analytisch. Beispielsweise weist er bei der Auslegung des Schöpfungsbefehls “Sei!” darauf hin, dass die damit verbundene Erschaffung nicht im Widerspruch zu einer Abfolge von zum großen Teil nicht genannten Schöpfungsschritten in einem auch größeren Zeitintervall stehen muss, da der Koran in Q 36/81–82 auch die Erschaffung der Himmel und Erde mit dem Befehl “Sei!” verbindet, aber sie schrittweise entstehen lässt.<sup>88</sup> Zugleich erwähnt der Koran oft Zwischenstufen nicht, so etwa bei seiner Schilderung der Entwicklung des Embryos im Mutterbauch – denn der Koran beansprucht laut Taslaman gar keine wissenschaftliche bzw. *empirische Vollständigkeit*.<sup>89</sup> Also ist die Erschaffung Adams ebenfalls kompatibel mit einem stufenweise erfolgenden Schöpfungsprozess, der nicht im Detail im Koran genannt sein muss.

Wenn man den koranischen Vergleich zwischen Adam und Jesus als Hinweis auf eine Spontanschöpfung Adams verstehen will, dann könnte man den Vers laut Taslaman auch ebenso gut in die umgekehrte Richtung lesen: So wie Jesus eine Mutter besaß, müsste dann auch Adam eine Mutter besessen haben. Überhaupt ist Taslaman der Meinung, dass es in dem Vers primär darum geht die Menschlichkeit Jesu gegenüber christlichen Erstadressaten zu betonen: So wie Adam ein aus Erde geschaffenes Geschöpf ist, ist auch Jesus letztlich ein aus Erde geschaffenes Geschöpf<sup>90</sup> wie laut Koran alle anderen Menschen auch.<sup>91</sup>

Den koranischen Hinweis, dass aus einer ursprünglichen Seele (Q 4/1 *nafs wāḥida*) ihr Partner und aus diesen die gesamte Menschheit geschaffen wurde, deutet Taslaman nicht als Adam und Eva, sondern dahingehend, dass die gesamte Menschheit, also auch Mann und Frau “von einer Seele”, von einer einzigen gemeinsamen Spezies ist.<sup>92</sup> Dass der Partner “aus ihr” (*minhā*) geschaffen wurde, muss ferner nicht im Sinne des sogenannten Rippen-Hadithes<sup>93</sup> als materielle Übertragung gelesen werden. Vielmehr wird im Koran eine solche Formulierung mehrfach zum Ausdrücken von Wesensgleichheit verwendet.<sup>94</sup>

<sup>88</sup> Vgl. Taslaman, *Evrıncı*, S. 53f.

<sup>89</sup> Vgl. *ibid.*, S. 70f.

<sup>90</sup> Vgl. Taslaman, *Evrıncı*, S. 84–85.

<sup>91</sup> Vgl. *ibid.*, S. 72–74. Laut Versen wie Q 22/5 und 30/20 sind alle Menschen aus Erde geschaffen.

<sup>92</sup> Vgl. *ibid.*, S. 88–92.

<sup>93</sup> Vgl. Fußnote 65.

<sup>94</sup> Q 30/21, 16/72, 42/11, 3/164, 7/189–190.

Verwandt mit dieser Überlegung ist die von Taslaman aktualisierte Idee, dass Adam nicht der einzige genetische Ahne aller Menschen gewesen sein muss, sondern dass ihm primär die Führungsrolle in spiritueller oder intellektueller Hinsicht zukam. Die koranische Formulierung *banū Ādam* (“Söhne Adams”) meint demnach im Sinne einer Metapher eine entsprechende spirituelle Nachfolge und nicht zwingend die genetische, so wie der Koran auch zu jenen Juden *banū Isrāʿīl* sagt, die keine unmittelbaren Israeliten sind. Dies führt auch zur Möglichkeit, dass von den Engeln befürchtete Blutvergießen vor der Erschaffung Adams als Hinweis auf bereits existierende menschenähnliche Wesen im Umfeld Adams zu verstehen. Dann wäre die Auszeichnung Adams als *ḥalīfa* seine eigentliche Besonderheit gegenüber diesen, und seine Auserwählung (Q 3/33) wäre dann eine Auserwählung aus einer sozialen Gruppe von bereits mit ihm existierender menschlicher oder menschenähnlicher Wesen. So kann auch das Inzestproblem in der Nachfolgeneration des ersten Menschenpaares umgangen werden, das sich zwangsläufig bei der Herleitung der gesamten Menschheit aus einem einzigen Menschen-Urpaar auftut, und das zu voraussetzungsreichen Konstruktionen in der Tradition geführt hat.

Taslaman bezeichnet die resultierende exegetische Position als theologischen Agnostizismus hinsichtlich der Wahrheit der Evolutionstheorie.<sup>95</sup> Auf der Basis der textimmanenten Auslegung des Korans alleine lässt sich demnach kein eindeutiger empirischer Satz ableiten, der der (empirischen) Evolutionstheorie widersprechen, oder die Evolutionstheorie stärken könnte. Demnach lernen wir aus dem Koran also nur, dass Gott alle Dinge schuf, aber nicht wie genau er dies tat, was zur Unabhängigkeit von koranischer Lehre und Evolutionstheorie führt.<sup>96</sup> Eine nicht unumstrittene Annahme von Autoren wie Taslaman ist die Idee, dass man durch logisch-kombinatorische Analysen koranischer Wortlaute dem intendierten Sinn auf die Spur kommen kann. Der nun folgende Ansatz hingegen geht genau in die Gegenrichtung.

<sup>95</sup> Konsequenter müsste es “exegetischer Agnostizismus” lauten, da Taslaman über die Exegese hinaus von einer Wahrheit der Evolutionstheorie ausgeht und eine Integration aus Schöpfung und Evolution vertritt.

<sup>96</sup> Vgl. *ibid.*, S. 116–121. Taslaman selbst ordnet seine Position unter Konkordanz zwischen Religion und Naturwissenschaft ein. Seine Betonung von theologischem Agnostizismus umgeht aber zumindest in der Koranexegese jene Integration, die er an anderen Stellen seines Werkes befürwortet.

#### 4.4.3 Unabhängigkeit durch historische Hermeneutik (Mustafa Öztürk)

Laut der historischen Hermeneutik des Theologen Mustafa Öztürk, die im Folgenden vorgestellt wird, greift der Koran die Motive der 6-Tage-Schöpfung und der Erschaffung Adams aus Erde nicht auf, um damit neues Wissen zu vermitteln, sondern weil es sich hierbei um bereits vorhandenes Vorwissen bei den arabischen Erstadressaten handelte, dass der Koran didaktisch nutzt, um ihnen seine theologischen und moralischen Botschaften begreifbar zu machen. Die auch über die Erstadressaten hinaus vermittelte theologische Botschaft ist die, dass der gesamte Kosmos und alle Menschen von Allah geschaffen wurden, und dass deshalb nur Allah allein es verdient als Gott verehrt zu werden.<sup>97</sup> Die vermittelten religiös-moralischen Lehren kreisen zum einen um eine Einladung insbesondere der mekkanischen Herrscherschicht zu universeller Demut und Bescheidenheit, für die der koranische Hinweis auf die Erschaffung des Menschen aus Erde und Schlamm stellvertretend ist. Gleichzeitig verdeutlicht die Erinnerung der Erstadressaten an ihre ursprüngliche Erschaffung aus Erde, dass eine erneute Erschaffung nach dem Zerfall des Körpers in Erde wieder möglich ist, womit auf anschauliche Weise islamische Glaubenssätze zum Leben nach dem Tod plausibel gemacht werden.<sup>98</sup> Insgesamt sieht Öztürk die gesamte Schöpfungsthematik im Koran als Werkzeug der erstadressatengerechten Vermittlung von dessen *tawḥīd*-Lehre und Eschatologie (*maʿād*).<sup>99</sup>

Die Schöpfungsverse des Korans vermitteln demnach kein eigenständiges empirisches Wissen, sondern theologische und religiös-moralische Wahrheiten. Hier kommt eine weitreichende hermeneutische Annahme Öztürks ins Spiel, die den eigentlich originellen Punkt seines Ansatzes ausmacht: Beim Aufgreifen des Vorwissens der Erstadressaten zur 6-Tage-Schöpfung und der Erschaffung Adams hat der Koran sich nicht um die objektive Richtigkeit oder Falschheit dieser Motive im Sinne der Naturwissenschaften gekümmert.<sup>100</sup> Das heißt, der Koran vermittelt die Schöpfungs-

<sup>97</sup> Öztürk, *Yaratılış*, S. 243f.

<sup>98</sup> Vgl. *ibid.*, S. 197f.

<sup>99</sup> Vgl. *ibid.*, S. 239.

<sup>100</sup> Vgl. Öztürk, *Yaratılış*, S. 240. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Öztürk die heute mehrheitlich zurückgewiesene Position vertritt, dass der Koran nur hinsichtlich des Sinnes seiner Aussagen Offenbarung ist, aber im konkreten Wortlaut als vom Propheten geformt bzw. im Sinne einer Freiheit der Koranlesarten (*qirāʾāt*) als verschieden formbar betrachtet werden kann. Da Öztürk diesen Zugang (*al-qirāʾa bi-l-maʿnā*) in seinem hier herangezogenen Werk zur Schöpfung jedoch an keiner Stelle als Argument für seine Auslegungen heranzieht, wurde auf eine Diskussion über diesen Aspekt verzichtet. Vgl. Öztürk, *Tefsir*, S. 32–37.

thematik nicht nach Wahrheitskriterien empirischer Wissenschaft, sondern greift damals allgemein bekannte Narrative auf und verwendet diese instrumentell.<sup>101</sup> Darum ist es erforderlich zu ergründen, welche beim Erstadressaten vorhandenen Narrative der Koran anspricht und mit welchem Ziel er dies tut.<sup>102</sup> Der objektivste Weg dies zu ergründen besteht darin jene Literaturgattung zu befragen, die weiter oben als wichtigster Konfliktpartner der Evolutionstheorie beschrieben wurde: die frühe exegetische Überlieferung. Mit diesem Hinweis kommt Öztürk im Gegensatz zu beinahe allen modernistischen Auslegungsbemühungen zu dem Ergebnis, dass die im Koran nur vage angedeutete 6-Tage-Schöpfung eben doch auf eine ganz plastische Schöpfungswoche abzielt, da es hierzu viele frühe außerkoranische Überlieferungen gibt. Die Referenz dieses Narrativs ist dabei die damals als gegeben und bekannt vorauszusetzende biblische Schöpfungsgeschichte. In diesem Lichte könnte man sagen, dass Öztürk keine literale und auch keine metaphorische bzw. allegorisierende, sondern eine ansatzweise mythologisierende Lesart der Schöpfungsverse verfolgt. Dabei stiftet der Koran laut Öztürk jedoch keine neuen Mythen. Auch hätten die Schöpfungsberichte des Korans nicht die erzählerische Form eines Schöpfungsmythos. Vielmehr greift der Koran den vorhandenen biblischen Schöpfungsbericht bzw. -mythos auf und formuliert auf dieser Basis Predigt und Ermahnung.<sup>103</sup>

Zur Auslegung der Erschaffung der Menschheit “aus einer Seele” (Q 4/1), die mehrheitlich auf Adam bezogen wird, vertritt Öztürk die These, dass damit ein Ahne der mekkanischen Erstadressaten des Korans gemeint ist. Hierzu nimmt Öztürk Bezug auf Gelehrte, die die in Q 7/189–190 beschriebene Beigesellung anderer Götter zu Allah durch die “eine Seele” und ihren Partner als Beleg dafür sehen, dass damit generell nicht Adam gemeint sein kann. In Verbindung mit Überlieferungen bei Fahr ad-Din ar-Rāzī und az-Zamahšarī und unter Verweis darauf, dass die in Q 4/1 vorfindliche Anrede “O ihr Menschen!” typisch mekkanisch ist, kommt er zum besagten Ergebnis, dass die “eine Seele” in Versen wie Q 4/1 nicht Adam meint und somit nicht relevant für Betrachtungen zur Erschaffung des Menschen ist.

Doch auch Öztürk scheint an einigen Stellen empirische Ableitungen aus dem Koran vorzunehmen: Aus den koranischen Schöpfungsberichten kann laut ihm die Lehre gezogen werden, dass Allah alle Dinge im Univer-

<sup>101</sup> Vgl. *ibid.*, S. 91.

<sup>102</sup> Öztürk, *Müteşabih*, S. 45.

<sup>103</sup> Vgl. Öztürk, *Yaratılış*, S. 241. Zur Streitfrage der zeitlichen Abfolge der Erschaffung von Erde und Himmel vgl. *ibid.*, S. 93–96.

sum in einer zeitlichen Abstufung schuf, was eindeutig eine Aussage mit empirischem Gehalt darstellt.<sup>104</sup> An anderen Stellen verweist Öztürk speziell im Kontext der Erschaffung Adams aus Erde darauf, dass die koranischen Hinweise hierzu viel zu knapp gehalten sind um etwaige wissenschaftliche Neugier zu befriedigen oder belastbares Wissen zu vermitteln – das koranisch vermittelte Wissen über die Schöpfung sei letztlich nicht informativer als der Satz: “Der Schreiner fertigte den Tisch aus Holz.”<sup>105</sup> Insgesamt scheint Öztürk also die Position zu vertreten, dass der Koran zwar Motive aus vorangegangenen Mythen aufgreift, aber dabei keinen empirischen Anspruch erhebt – und dass er fast überall, wo sein Wortlaut doch empirisch verstanden werden könnte, sich zu vage für klare Ableitungen ausdrückt. Öztürk schließt sich in seinem Fazit der Idee Taslamans eines theologischen Agnostizismus gegenüber der Evolutionstheorie an.<sup>106</sup>

#### 4.5 Integration: naturwissenschaftliche Exegese und Evolution im Koran

Modernistische Koranzugänge im Sinne des *tafsīr ‘ilmī* (naturwissenschaftliche Koranexegese) versuchen nachzuweisen, dass eine Reihe moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse bereits im Koran vorweggenommen wurde. Darunter gibt es einzelne Autoren, die bestimmte Koranverse in einem evolutionären Sinn auslegen und dabei alternative Wortbedeutungen oder eine metaphorische Lesart (*taʿwīl*) bemühen.<sup>107</sup> Dieser Ansatz ist keine Synthese in einem umfassenderen theoretischen Sinn, sondern verknüpft einzelne Aussagen des Korans mit naturwissenschaftlichen Theorien, ähnlich wie wir es schon bei ‘Abduh sahen. Der Unterschied zum *taʿwīl*-Konzept al-Ġazālīs besteht also darin, dass hier nicht nur versucht wird einen Sinn zu finden, der nicht in einen Konflikt mit der Empirie tritt, sondern einen Sinn, der empirisch erschlossenes Wissen beinhaltet oder gar vorwegnimmt. Demnach enthält der Koran die Evolutionstheorie bzw. einige Teilaspekte davon. Von Vertretern dieser Richtung werden die Noah-Zitate, dass Allah die Menschen in mehreren Phasen schuf<sup>108</sup> bzw. wie eine Pflanze aus der Erde wachsen ließ<sup>109</sup> im Sinne einer biologischen Evolution interpretiert. Ein Hinweis auf natürliche Selektion wird manchmal im koranischen Hin-

<sup>104</sup> Vgl. *ibid.*, S. 78–80.

<sup>105</sup> Vgl. Öztürk, *Yaratılış*, S. 241.

<sup>106</sup> Vgl. *ibid.*, S. 234–236.

<sup>107</sup> Siehe die Übersicht zu den Koranversen in Guessoum, *Quantum*, S. 304.

<sup>108</sup> Q 71/14 “*wa-qad ḥalaqakum aṭwāran*”.

<sup>109</sup> Q 71/17 “*wa-llāhu anbatakum min al-arḍi nabātan*”.

weis vermutet, dass Allah erschafft und auserwählt, wen er will.<sup>110</sup> Kritiker dieser Auslegungsweise werfen ihr ein willkürliches Hineininterpretieren von höchst komplexen Sachverhalten in einzelne koranische Begriffe und Aussagen vor. Sowohl Traditionalisten als auch Vertreter der historischen Hermeneutik sehen darin zudem eine nachträgliche Verfälschung des ursprünglichen Sinnes von Koranpassagen, denen über Jahrhunderte ein für die Erstadressaten des Korans intuitiverer Sinn zugeschrieben wurde.<sup>111</sup> Es gibt auch vermittelnde Positionen, die zwar von einer sich erst im Laufe der Geschichte erschließenden Sinnebene bestimmter Passagen des Korans einschließlich der Schöpfungsverse ausgehen, aber dabei weder auf Gewissheit solcher Auslegungen, noch auf ein damit begründetes unumstößliches naturwissenschaftliches Wunder<sup>112</sup> des Korans bestehen.<sup>113</sup> Wir wollen im Folgenden aus Platzgründen diese methodisch weniger elaborierten Diskurslinien jedoch nicht weiter verfolgen.

#### 4.6 Diskussion der exegetischen Ansätze: sechs Thesen

*These 1: Die exegetische Tradition des Islams verfügt über genügend Werkzeuge, um auch heute auf scheinbare Konflikte der Primärtexte mit der Naturwissenschaft zu reagieren.*

Widersprüche zwischen dem Wortlaut von islamischen Primärtexten und bewährten naturwissenschaftlichen Theorien und Erkenntnissen können auch mit Methoden der klassischen Exegese entschärft werden. Dies ist möglich (a) durch Berücksichtigung unmittelbarer Vieldeutigkeiten, oder (b) durch metaphorische Textauslegungen (*ta'wil*), oder (c) durch eine empirisch haltbarere Spezifizierung (*taḥṣīs*) von empirisch problematischen Wortlauten. Ferner kann man (d) außerkoranische Überlieferungen relativieren bzw. anderen Quellen unterordnen. Auch gibt es selbst im Traditionalismus a priori keinen Grund die Texte zur Erschaffung des Menschen als kategorische Widerlegung ausgerechnet der Evolutionstheorie zu verwenden, statt diese ähnlich harmonierend mit der Wissenschaft auszulegen wie

<sup>110</sup> Q 28/68 “*wa-rabbuka yaḥluqu mā yašā'u wa-yaḥtāru*”.

<sup>111</sup> Vgl. Öztürk, *Yaratılış*, S. 224–227.

<sup>112</sup> Zu den populärsten Werken aus der Kategorie des *i'jāz 'ilmī* (wissenschaftliches Wunder) gehört: Maurice Bucaille. *Bibel, Koran und Wissenschaft*. München: SKD Bavaria, 1992. Der damit verbundene simplifizierende Zugang zu Koran und Naturwissenschaft wird in der wissenschaftlichen Literatur als Bucaillismus bezeichnet.

<sup>113</sup> Zu diesen moderaten Stimmen gehören im unterschiedlichen Ausmaß die vier von Stefano Bigliardi interviewten zeitgenössischen muslimischen Physiker, die die kosmische und biologische Evolution anerkennen, und von denen im nächsten Abschnitt die Rede ist. Zu ihren Unterschieden zum Bucaillismus vgl. Stefano, *Science*, S. 181–183 und S. 189–194.

jene anderen Überlieferungen, bei denen zumindest der Wortlaut astrophysikalischen oder geologischen Erkenntnissen widerspricht.

*These 2) Ein epistemischer Minimalismus bei der Auslegung der Schöpfungsverse ist der entscheidende Faktor für Fragen der direkten Vereinbarkeit mit der Evolutionstheorie*

Es ist plausibel sich mit *al-Ġazālī* der Idee anzuschließen, dass es islamischer Theologie in Fragen der Naturwissenschaft primär darum geht die Erschaffenheit und somit die totale Abhängigkeit der Dinge von Gott zu zeigen.<sup>114</sup> So wird es auch plausibel, dass der Koran nur jene Aspekte von Sachverhalten hervorhebt, die für die Vermittlung der theologischen Botschaft des Korans wichtig sind. Das bedeutet, dass der Koran *in empirischen Fragen auf systematische Weise unvollständig ist*. So wird es auch denkbar, dass der Koran die Erschaffung Adams bzw. der Menschen aus einem erdähnlichen Material erwähnt, aber die vielleicht Milliarden Jahre währenden Stufen dazwischen komplett auslässt. Auch das Umfeld Adams kann demnach sozial wesentlich komplexer gewesen sein, wenn man sich darauf verständigt, dass Adam seine im Koran verliehenen Titel (*ḥalīfa*) und Qualifikationen (Kenntnis der Namen, Kontakt mit Gott) beibehält, auch wenn er dann nur noch der ideelle und spirituelle Vater der Menschheit ist, und nicht mehr die alleinige Gen-Quelle. Die Akzeptanz der empirischen Unvollständigkeit des Korans führt in empirischen Fragen exegetisch zu einem *epistemischen Minimalismus*, der es obsolet macht, den Koran mit ganzen naturwissenschaftliche Theoriegebäuden zu vergleichen.

*These 3) Eine koranzentrierte Sichtweise vereinfacht im Vergleich zu einem Traditionalismus die exegetische Harmonisierung mit der Evolutionstheorie deutlich.*

Trotz der vielfältigen Auslegungsmöglichkeiten erweisen sich die zahlreichen Überlieferungen außerhalb des Korans zur Schöpfung insgesamt als Erschwernis für die Formulierung islamischer Weltbilder, die gut bestätigte Empirie integrieren, statt sie zu ignorieren oder gänzlich zurückzuweisen. Dem kann man mit einem zur metaphorischen Auslegung oder zur Quellenkritik bereiten Traditionalismus entgegenwirken, oder mit einer radikal historischen Hermeneutik – oder mit einem koranzentrierten Zugang, der zunächst versucht den Koran immanent und in sich kohärent bei gleichzeitigem epistemischem Minimalismus auszulegen. Natürlich sind auch dann noch verschiedene kohärente Auslegungen möglich, von denen einige

<sup>114</sup> Vgl. *al-Ġazālī, Tahāfut*, S. 81.

empirisch nicht haltbar sind. Aber dieses Vorgehen macht die Bedingungen einer Vereinbarkeit mit der Naturwissenschaft deutlicher sichtbar als traditionalistische Ansätze. In jedem Fall fällt auf, dass der Koran zu Exemplarität und theologischer Abstraktion neigt, während die Überlieferung Vollständigkeit und erzählerische Anschaulichkeit nachzuliefern versucht.

*These 4) Eine absolute empirische Indifferenz der Schöpfungsverse ist unplausibel.*

Eine radikale Historisierung der koranischen Erzählsprache im Sinne einer mythologisierenden Exegese kann zu einer apriorischen Unabhängigkeit von Koran und Naturwissenschaft führen. So vertritt Mustafa Öztürk die These, dass der Koran in seinen am biblischen Schöpfungsmythos angelehnten Schöpfungspassagen keine naturwissenschaftlichen Thesen impliziert, die im empirischen Sinne wahr oder falsch sein müssten. So eine Lesart setzt jedoch voraus, dass mythische Sprache apriori nicht empirisch, sondern entweder allegorisch gemeint ist, um abstrakte Wahrheiten beispielsweise metaphysischer Art zu transportieren, oder rein instrumentell der Erreichung erzieherischer Wirkungen dient. In beiden Fällen ist die weitere Frage nach der objektiven empirischen Wahrheit des Mythos in der Tat sinnlos. Aber die Geschichte der Mythenauslegungen kennt zahlreiche Beispiele von Zugängen zu Mythen, in denen doch zwischen (auch empirisch) "falschen" oder "wahren" Mythen unterschieden wurde.<sup>115</sup> Insofern ist Öztürks Annahme einer rein instrumentellen Lesart der Schöpfungspassagen nicht selbstverständlich voraussetzbar, selbst wenn die Koransprache mythologisch sein sollte.

Wesentlich scheint für Öztürk auch eine Abgrenzung naturwissenschaftlichen Wissens von anderen koranisch relevanten Wissensformen zu sein. Womöglich wird hier jedoch verkannt, dass naturwissenschaftliche Sätze nur eine höchst spezielle Variante von empirisch relevanten Sätzen

<sup>115</sup> Barry Powell merkt zum antiken Dichter Pindar (gest. 438 v. Chr.) an: "Pindar schreibt, dass die 'Anmut der Worte', also die Dichtung, falschen *mythos* hat wahr scheinen lassen." Powell, *Mythologie*, S. 5. Die über Jahrhunderte betriebene Allegorese bzw. metaphorische Auslegung von mythenähnlichen Texten ist gerade dem Bemühen geschuldet fraglich gewordene Texte weiterhin als wahr gelten lassen zu können. Zum Aufklärer Bernard Fontenelle (gest. 1757 n. Chr.) schreibt Powell: "Statt nach tiefgehenden, esoterischen Erkenntnissen zu suchen, betrachtete er Mythen als das Ergebnis von Irrtümern, die auch durch Allegorese nicht zu korrigieren seien." *Ibid.*, S. 27. Insgesamt stellt Powell fest: "Merkwürdigerweise wird in der modernen Beschäftigung mit Mythen das Problem des Wahrheitsgehalts einer Geschichte oft vernachlässigt." *Ibid.*, S. 14. Insofern kann die empirische Indifferenz selbst mythischer Texte nicht einfach vorausgesetzt werden.

darstellen. Fragen nach dem Anfang aller Dinge, nach der Herkunft und der Entstehung des Universums und des Menschen sowie nach dem Umfang der Schöpfung in Himmel und Erde sind Fragen, die immer und überall von jedem Wahrheitssuchenden sinnvoll gestellt und diskutiert werden können. All diese Fragen und Antworten darauf haben stets metaphysische *und* empirische Dimensionen. Empirische Sätze sind ferner im Unterschied zu komplexen naturwissenschaftlichen Theorien keineswegs auf den Verstehenshorizont von Erstadressaten beschränkt. Dies gilt vor allem für "extremale" Formulierungen wie "Herr der Himmel und Erde", wobei hier "die Himmel und die Erde" von der theologischen Intention her stets alles physisch Existierende und nicht nur das den Erstadressaten Bekannte impliziert. Historische Hermeneutik bleibt dennoch notwendig, um den Hintergrund der im Koran verwendeten Motive und Sprache zu rekonstruieren, wofür immanente Lesarten nicht ausreichen.

*These 5) Die Ablehnung und Anerkennung der Evolutionstheorie ist eine außer-exegetische Entscheidung.*

Es ist ein Missverständnis zu vermuten, die Akzeptanz der Evolutionstheorie hinge primär von der vertretenen Koranhermeneutik ab. Dass dies nicht so ist, zeigen die grundsätzlich verschiedenen und in vielen Punkten unvereinbaren exegetischen Zugänge von Taslamán und Öztürk, die aber hinsichtlich der Evolutionstheorie empirisch äquivalent sind. Die Ursache dafür dürfte weniger ein unbeabsichtigter Nebeneffekt des gewählten Textzugangs sein, sondern vielmehr die ohnehin vorliegende Überzeugung der beiden Autoren, dass die Evolutionstheorie zutreffend ist. Demgegenüber sind der traditionalistische Maximalismus und der islamische Kreationismus diejenigen Positionen, die am überzeugtesten davon sind, den Wahrheitswert der Evolutionstheorie, in ihrem Fall nämlich ihre Falschheit, eindeutig aus ihrer Lesart der islamischen Primärquellen ableiten zu können. Aber auch hier folgt die Ablehnung nicht zwingend aus der exegetischen Perspektive. So ist der literale Umgang mit den Überlieferungen zur Erschaffung Adams wohl primär dem Atheismusverdacht gegenüber der Evolution und nicht der empirischen Eindeutigkeit der Überlieferung geschuldet. Auch die historischen Darstellungen von Elshakry aus Abschnitt 3 weisen eindeutig in diese Richtung. Der modernen Astrophysik gegenüber sind traditionalistische Autoren meist wohlwollender eingestellt – vielleicht weil diese in den muslimischen Diskursen weniger im Ruf steht historisch ein Vehikel für den Atheismus gewesen zu sein. Dabei ist die Evolutionstheorie letztlich nicht mehr oder weniger anfällig für

eine Instrumentalisierung durch atheistische Weltdeutungen als moderne Astrophysik und Kosmologie.

*These 6) Es bleibt weiterhin Raum für punktuelle Übereinstimmungen und Konflikte zwischen empirischen Ableitungen aus den Primärquellen und naturwissenschaftlichen Theorien.*

Aufgrund der empirischen Unvollständigkeit und Vieldeutigkeit der koranischen Schöpfungspassagen ist es aussichtslos den Koran mit vollständigen naturwissenschaftlichen Thesen oder gar Theorien vergleichen zu wollen. Aufgrund der dennoch vorhandenen empirischen Relevanz zahlreicher koranischer Passagen gibt es aber die Möglichkeit zu punktuellen Übereinstimmungen einzelner empirisch relevanter Auslegungen mit Ableitungen aus naturwissenschaftlichen Theorien und Erkenntnissen, oder zu Widersprüchen mit diesen. Allerdings führen weder solche Widersprüche automatisch zu einer "Falsifikation" des Korantextes noch Übereinstimmungen automatisch zu "Koranwundern", da beide Optionen im Falle der Schöpfungsverse die ungeheure Vielfalt der Auslegungsmöglichkeiten des Korans ausschließen müssten. Ob ferner Übereinstimmungen, Widersprüche oder einfach nur logische Vereinbarkeiten vorliegen, hängt von den exegetischen Annahmen ab.

## 5. Der systematisch-theologische Zugang: Evolution und Schöpfung als Einheit

Im Folgenden sollen zwei metaphysische Integrationsmodelle vorgestellt werden, von denen das erste eher als historischer Vorläufer moderner Evolutionstheorien interessant ist, während das zweite in die Richtung weist, in die gegenwärtige systematisch-theologische Integrationsmodelle gehen könnten.

### 5.1 "Mohammedan theory of evolution": Integration, die schon längst stattfand

Als älteste Integrationskonzepte von Evolution und Schöpfung im Islam dürfen diverse Schöpfungslehren einiger muslimischer Gelehrter aus Zeiten lange vor Darwin gelten, die sich dabei im Unterschied zu den zeitgenössischen Autoren nicht ausdrücklich auf Koranverse oder Hadithe beziehen. Auch wenn deren Ansätze keine Evolutionstheorien im darwinschen Sinne sind, die ohne eine teleologisch ausgerichtete Stufenleiter der Natur

auskommen, so unterscheiden sie sich doch deutlich von jenen traditionellen Schöpfungserzählungen, die von eindeutig getrennt geschaffenen Arten ausgehen. Autoren, denen Evolutionsideen zugeschrieben werden, reichen vom muʿtazilitischen Biologen al-Ġāhiz (gest. 869 n. Chr.), der über die Umwandlung von Arten unter natürlichen Zwängen spekulierte, bis hin zum Historiker Ibn Ḥaldūn (gest. 1406 n. Chr.).<sup>116</sup> Konkret schreibt Ibn Ḥaldūn nach einer Beschreibung der Transformation der Elemente von der Erde bis zu den Himmelssphären zum Werdegang der Arten, dass Gott beginnend bei den Mineralien in Form einer graduellen Schöpfung über den Weg der Pflanzen und Tiere immer höhere Lebensformen hervorbrachte. Dabei ist stets die letzte Stufe einer Gruppe verbunden mit der ersten Stufe der nächsthöheren. Zur genauen Bedeutung von “Verbindung” lesen wir: “Das Wort ‘Verbindung’ hinsichtlich dieser Geschöpfe bedeutet, dass die letzte Stufe jeder Gruppe vollständig bereit dazu ist, zur ersten Stufe der nächsten zu werden.”<sup>117</sup> Zum Übergang aus der “Welt der Affen” zum Menschen lesen wir weiter: “Die graduelle Schöpfung endet beim Menschen [...] er wird erreicht aus der Welt der Affen.”<sup>118</sup> Es gibt externe Hinweise darauf, dass solche Darstellungen wirklich evolutionär gemeint sind. So liest man beim Wissenschaftshistoriker John Willam Draper (gest. 1882 n. Chr.), an dessen Thesen sich ʿAbduh orientierte, über die arabisch-islamische Gelehrsamkeit: “[...] our modern doctrines of evolution and development were taught in their schools [...] they carried them much farther than we are disposed to do, extending them even to inorganic or mineral things.”<sup>119</sup> Mittelalterliche christliche Theologen hätten sich gar von einer “mohamedanischen Evolutionstheorie” distanziert: “Theological authorities were therefore constrained to look with disfavor [...] on the Mohammedan theory of the evolution of man from lower forms, or his gradual development to his present condition in the long lapse of time.”<sup>120</sup>

<sup>116</sup> Vgl. Guessoum, *Quantum*, S. 304–306. Ausführlich trotz vieler Ungenauigkeiten Mehmet Bayrakdar, *Islam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Kitâbiyât, 2001.

<sup>117</sup> Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddimma*, S. 153. “*wa-maʿnā l-ittiṣālī fī hādihī l-mukawwanāti anna āhira ufuḡin minhā mustaʿiddun bi-l-istiʿdādi l-qaribi li-an yaşira awwala ufuḡin min allađi baʿdahū.*”

<sup>118</sup> Im Kontext: “*wa-ttasaʿa ʿālamu l-ḥayawāni wa-taʿaddadat anwāʾuhū wa-ntahā fi tadriġi t-takwīni ilā l-insāni ṣāhibi al-fikri wa-r-rawiyyati, yartaḡiʿu ilayhi min ʿālamī al-qaradati allađi istaġmaʿa fīhi l-kaysu wa-l-idrāku, wa lam yantahi ilā r-rawiyyati wa-l-fikri bi-l-fiʿli; wa-kāna ḡālīka fī awwali ufuḡin min al-insāni baʿdahū. Wa-hādā ḡāyatu šuhūdīnā.*”  
Ibid.

<sup>119</sup> Draper, *Conflict*, S. 118.

<sup>120</sup> Ibid., S. 188.

## 5.2 Von einer theistischen Evolutionstheorie zu einer islamischen Theologie der Natur – eine Skizze

Es wurden und werden im innerislamischen Diskurs neben den exegetischen und kreationistischen Einwänden noch eine Reihe weiterer theologischer und philosophischer Argumente gegen die Annehmbarkeit der Evolutionstheorie für einen Gläubigen genannt. Es folgt nun aus Platzgründen nur eine knappe Auflistung einiger gestaffelter Argumente dieser Art mit Gegenargumenten in Form von These und Gegenthese. Natürlich ist der folgende Argumentationsverlauf nur einer von vielen möglichen und somit unvollständig. Inhaltlich orientieren sich die Gegenthesen stark am Modell von Bruno Abdelhaqq Guiderdoni.

*These 1) Die Evolutionstheorie ist untrennbar mit dem Materialismus verknüpft, der alle spirituellen Entitäten und erst recht deren Wirken in der Welt ablehnt.*

*Gegenthese:* Wie angedeutet gibt es neben materialistischen und atheistischen Lesarten der Evolutionstheorie zahlreiche theistische und dem Spirituellen offene Lesarten. Beispielsweise bezeichnete sich der christliche Hirnforscher John Eccles (gest. 1997) als orthodoxen Darwinisten<sup>121</sup> und vertrat zugleich die These, dass “unsere erlebte Einmaligkeit mit materialistischen Lösungsvorschlägen nicht zu erklären ist”<sup>122</sup>, sodass er sich gezwungen sah “die Einmaligkeit des Selbst oder der Seele auf einer übernatürliche spirituelle Schöpfung zurückzuführen”.<sup>123</sup> Damit “[...] wird nicht nur der transzendente Gott anerkannt, der Schöpfer des Kosmos [...], sondern auch der liebende Gott, dem wir unser Dasein verdanken.”<sup>124</sup> Die Frage heute ist insofern nicht, *ob* eine Evolutionstheorie mit Metaphysiken jenseits des ontologischen Naturalismus vereinbar ist – natürlich ist sie das –, sondern nur, *welche* metaphysischen Modelle theologisch sinnvoll und kompatibel mit unstrittiger Empirie sind.

*These 2) Das Konzept der zufälligen Mutation mit anschließender Selektion steht in Widerspruch zum intentionalen Erschaffen des Schöpfers, von dem alle abrahamitischen Religionen ausgehen.*

*Gegenthese:* Auch dieser Einwand greift zu kurz. Zum einen lassen sich Naturgesetze theologisch beispielsweise als Schöpfungsgewohnheiten Gottes (*‘ādāt Allāh*) oder überhaupt als wiederkehrende Regularitäten in

<sup>121</sup> Vgl. Eccles, *Gehirn*, S. 377.

<sup>122</sup> *Ibid.*, S. 381.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> *Ibid.*

der Schöpfung interpretieren, die auf der Ebene der Elementarteilchen in jedem Moment das Werk der Schöpfung im Sinne einer *Creatio Continua* weiterstricken.<sup>125</sup> Damit werden die scheinbaren “Zufälle” zu mikroskopischen Schöpfungsereignissen, die genauso interessant und relevant sind wie “gewöhnliche” und Evolution bzw. die Prozesse von Mutation und Selektion können dann als Bestandteil der Gewohnheiten Gottes bzw. der *‘ādāt Allāh* verstanden werden. Der muslimische Physiker Guiderdoni erklärt dazu: “I fully accept the scheme of evolution. But I have a theistic interpretation of cosmic and biological evolution: what we call chance is only our ignorance of causal chains”<sup>126</sup> Dazu müssen diese Kausalketten und Ereignisabfolgen nicht *uns* sinnvoll erscheinen. Oder anders gewendet: Allah hat seine Schöpfungsgewohnheiten weder im Koran beschrieben noch insgeheim den Gelehrten mitgeteilt. Darum müssen wir die Empirie befragen, wenn wir Gottes Gewohnheiten erkunden wollen. Über Mutation und Selektion könnten wir dann mit Guiderdoni sagen: “It’s just the way in which God is acting in nature.”<sup>127</sup> Noch konkreter könnte man mit Altaie formulieren: “Even the mutations in cells are done according to the will of God.”<sup>128</sup> Freilich nimmt man damit Einwände aus dem Umfeld der Theodizee-Thematik in Kauf, die hier jedoch nicht vertieft werden können.

*These 3) Eine von Gott gelenkte biologische Evolution ist für den Theisten akzeptabel, nicht jedoch die darwinistische Evolutionstheorie.*

Dieser Einwand trifft zu, sofern man die Momente des scheinbaren Zufalls in der Evolution vor dem Hintergrund einer naturalistischen Metaphysik betrachtet und sie somit zu intrinsischen und autonomen Prozessen einer rein materiell gedachten Welt erklärt. Dies ist jedoch nicht zwingend, auch nicht im Rahmen von Mutation und Selektion. Insofern liegt hier eine Begriffskonfusion vor: Nur wenn die materialistische Deutung der Evolution als “Darwinismus” bezeichnet wird, wird ein Theist wie Altaie sagen: “You cannot believe in Darwinian evolution and God at the same time. But

<sup>125</sup> Besonders konsequent ist dies im Okkasionalismus aš‘aritischer Prägung realisiert, der eine Radikalisierung mu‘tazilitischer Metaphysik darstellt und auch unabhängig vom Rest der aš‘arischen Lehre betrachtet und weiterentwickelt werden kann. Vgl. Perler, *Occasionalismus*. Bei al-Gazālī ist es umstritten, ob er mit *‘ādāt* ebenfalls Schöpfungsgewohnheiten meinte, oder einfach nur das, was wir gewohnheitsmäßig in der Natur beobachten.

<sup>126</sup> Bigliardi, *Science*, S. 148.

<sup>127</sup> Ibid.

<sup>128</sup> Bigliardi, *Science*, S. 80.

you can believe in evolution.”<sup>129</sup> Wenn man unter darwinscher Deutung jedoch nur das empirische Prinzip von Mutation und Selektion versteht, dann kann man Guiderdoni folgen, wenn er feststellt: “I have no problem with biological evolution, and even with Darwinism [...] Of course there are aggressive interpretations of Darwinism, which are struggling against religion.”<sup>130</sup> Und genau letztere gilt es von Ansätzen wie den von Guiderdoni zu unterscheiden. Für die metaphysische Frage ist es derweil auch nicht entscheidend, wie stark man epigenetische Evolutionsmechanismen, von denen in Abschnitt 2 die Rede war, einbezieht.

*These 4) Allah hat die Namen (“der Lebende”) und Muḥyī (“der Leben Gebende”). Darum kann man nicht behaupten, dass Gott Lebewesen wie die Dinosaurier schuf und gleichzeitig daran festhalten, dass diese durch Evolution aufgrund von Mutation und Selektion entstanden seien.*

*Gegenthese:* Warum sollten diese Gottesnamen in Widerspruch zu Gesetzmäßigkeiten in der Natur bei der Erschaffung von Lebewesen stehen? Alle Wachstums- und Fortpflanzungsprozesse pflanzlicher, tierischer oder menschlicher Art, die wir tagtäglich beobachten, verlaufen unter der Einhaltung physikalischer und chemischer Gesetzmäßigkeiten und keinen Gläubigen hat dies je verunsichert. Dennoch würden wir dabei nie daran zweifeln, dass es auf metaphysischer Ebene einzig Gott ist, der diesen Prozess von Moment zu Moment genau so erschafft, wie wir ihn empirisch erleben. So ist die Auswahl desjenigen Spermiums, das als einziges von vielen hundert Millionen losgeschickten die Eizelle befruchtet und überlebt, ein Prozess, der große Ähnlichkeit zum darwinschen Selektionsprinzip hat. Dies ist reine Chemie und Physik, in einem der wunderbarsten Vorgänge, die es gibt. Selbst bei der Verschmelzung des väterlichen und mütterlichen Genoms zum Genom des “Nachwuchses”, also der befruchteten Eizelle, kennen wir keinen Moment, der auf eine Verletzung der bekannten Naturgesetze hindeutet bzw. den Gläubige hier vermissen würden – dabei ist auch dies ein Vorgang, bei dem aus den möglichen Kombinationen des elterlichen Erbguts “zufällig” genau ein Genom von dutzenden Billionen möglichen Genomen hervorgebracht wird. Dennoch kam bis heute kein Muslim auf die Idee die etlichen Erkenntnisse der Molekularbiologie auf diesem Gebiet als Ablehnung der fundamentalen Anwesenheit des Ḥayy und Muḥyī in diesem Prozess, oder als Anbetung des Zufalls, oder als gefährlichen

<sup>129</sup> Ibid.

<sup>130</sup> Ibid., S. 148.

Darwinismus anzusehen. Vielmehr verstehen Muslime diese wunderbaren Vorgänge als genau die Art und Weise, auf die der *Muḥyī* wirkt. Warum sollten die bekannten Naturgesetze, die hier religiös betrachtet eingehalten werden “dürfen”, zum Skandal werden, wenn sie auch bei Prozessen von Mutation und Selektion und der Entstehung neuer Arten eingehalten werden? Eine durch “zufällige” Genmutation und anschließende Selektion entstehende bzw. geschaffene neue Art von Lebewesen ist nicht weniger mit dem Islam vereinbar als der durch “zufällige” Spermienauswahl und Gen-Rekombination entstandene und als Individuum geborene menschliche Nachwuchs. Statt auf verlorenem Posten gegen den Begriff “Zufall” zu polemisieren, sollten sich islamische Theologen daher lieber Gedanken um eine “islamische Theologie des empirisch allgegenwärtigen Zufalls” machen.

*These 5) Die Evolutionstheorie macht den Menschen zu einem Lebewesen unter vielen und zerstört damit die natürliche Hierarchie der Geschöpfe, an deren Spitze der Mensch steht. Der Mensch ist der höchste Zweck in der Natur. Alle Weisen sind sich darin einig, dass aller Plan und alles Design der Schöpfung auf ihn zugeschnitten ist. Die Evolutionstheorie hingegen versucht diese deutlichen Zeichen der Natur für immer unlesbar zu machen.*

*Gegenthese:* Die These von Sinn und Plan in der Natur kann heute nicht mehr anhand einzelner Design-Wunder an Lebewesen zwingend “bewiesen” werden, was schlichtweg am Erkenntnisstand der Naturwissenschaften liegt. Daraus folgt jedoch nur, dass solche mutmaßlichen Zwecke empirisch nicht unmittelbar erkannt werden können. Es bleibt jedoch weiterhin mit Empirie und Evolution vereinbar, dass es Zwecke und Ziele in der Natur gibt – diese wären aber dann nicht empirisch nachweisbar oder von sehr allgemeiner und abstrakter Art. So wies schon der islamische Philosoph Ibn Rušd alias Averroes (gest. 1198 n. Chr.) darauf hin, dass es viele Geschöpfe auf Erden gibt, deren Seinszweck *nicht* der Dienst am Menschen ist, sondern deren Existenz einem anderen metaphysischen Zweck dient, beispielsweise der vielfältigen Demonstration der Vollkommenheit des Schöpfers.<sup>131</sup> Alle Lebewesen, die während der Evolution erschienen und ausstarben, wären dann ebenso erwünschte Geschöpfe Gottes wie wir heute. In der Sprache der Sufis könnte man sagen: Alle Geschöpfe, ob klein oder groß, sind Manifestationen unterschiedlicher Namen Gottes auf unterschiedlichen Komplexitäts- und Organisationsstufen derselben fruchtbaren Grundmaterie. Die Sonderrolle des Menschen liegt hierbei vor allem im Grad seiner Bewusst-

<sup>131</sup> Ibn Rušd, *Metaphysik*, S. 200.

heit und der Fähigkeit zur Reflexion und Mitgestaltung der lokalen Schöpfung als anvertrautes Gut Gottes. Daraus folgt nicht, dass sich alles um den Menschen dreht. Es folgt nicht einmal, dass es in diesem riesigen Universum nicht noch komplexere, weisere und reflektiertere Wesen als uns geben könnte.

*These 6) Die Evolutionstheorie ist so konstruiert, dass sie das unvorstellbar präzise Maß und die Vielfalt der Lebewesen auf der Erde zu einer Trivialität erklärt, die einfach so aus Zufall ins Rollen kam.*

*Gegenthese:* Es gibt in der Tat solche Lesarten der Evolutionstheorie. Sie entbehren aber jeglicher Gesamtheitlichkeit. Denn die Tatsache, dass die kosmologischen und astrophysikalischen Rahmenbedingungen, die Struktur ermöglichenden Eigenschaften der Elemente des Periodensystems sowie die fundamentalen Wechselwirkungen zwischen den Elementarteilchen gerade so gestrickt sind, dass überhaupt stabile Festkörper sowie langkettige DNA-Moleküle möglich sind, ist ein mitnichten trivialer Umstand. Vielmehr liegt hier eine äußerst erstaunliche Grundstruktur der gesamten physikalischen Realität vor, die offensichtlich unter unendlich vielen denkbaren lebensfeindlichen Universen ausgerechnet mit einem startete, dass eine Evolution vom Anorganischen zum Organischen und schließlich zum bewussteinfähigen Leben ermöglicht hat. Unabhängig von der Frage also, wie verwunderlich Leben noch ist, wenn es Evolution gibt: Dass es ein Universum mit dem nötigen physikalischen "fine tuning" für eine solche Evolution gibt, ist eine der erstaunlichsten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse aus dem letzten Jahrhundert, die alle Versuche von Design-Beweisen aus der Biologie für die Existenz Gottes in den Schatten stellt.<sup>132</sup> Umso bedauernswerter ist es, dass dieses empirisch weitgehend anerkannte "fine tuning"-Phänomen nur einen Bruchteil der Aufmerksamkeit muslimischer Autoren auf sich gezogen hat, wie die Versuche die Evolutionstheorie zu widerlegen.<sup>133</sup>

<sup>132</sup> Eine mittlerweile klassische Einführung in die physikalischen und wissenschaftshistorischen Aspekte des Themas bietet John D. Barrow und Frank Tipler. *The Anthropic Cosomological Principle*. New York: Oxford University Press, 1986. Eine kritische philosophische Aufarbeitung findet sich in Rüder Vaas. "Ein Universum nach Maß? Kritische Überlegungen zum anthropischen Prinzip in der Kosmologie, Naturphilosophie und Theologie." In: Jürgen Hübner, Ion-Olimpiu Stamatescu und Dieter Weber (Hg.). *Theologie und Kosmologie. Geschichte und Erwartungen für das gegenwärtige Gespräch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, S. 375–498.

<sup>133</sup> Nidhal Guessoum vermutet, dass das weitgehende Desinteresse der islamischen Welt am "Feinabstimmungsproblem" unter anderem mit der dort verbreiteten Ablehnung vor allem der Evolutionstheorie zusammenhängt, mit der das Phänomen der Feinabstimmungen jedoch erst vollständig sichtbar wird. Vgl. Guessoum, *Quantum*, S. 268f.

Aber hier ist noch ein weiterer bereits angedeuteter Punkt entscheidend: Die Grundideen der Evolutionstheorie sind genau jene, mit denen auch die moderne Kosmologie und Astrophysik auf allen Stufen der physikalischen Welterklärung arbeitet. Mittlerweile hat die Exoplanetenforschung zudem Hinweise auf etliche erdähnliche Planeten außerhalb unseres Sonnensystems gefunden. Diese stellen die sehr lebensfreundlichen Eigenschaften unserer Erde in den Rahmen einer großen statistischen Gesamtheit, wobei die meisten vorgefunden Planeten nicht lebensfreundlich sind. Das macht unsere markante Erde nicht "trivial", sondern verdeutlicht, dass auch so besondere Orte wie unsere Erde stets Teil eines größeren Ensembles sind. Ferner heißt das nicht, dass die "unfruchtbaren" Schwester-Erden im Kosmos sinnlos sind, sondern dass sie einen anderen, womöglich abstrakteren Zweck erfüllen als unsere Heimat Erde. Auch hier greift also ähnlich wie bei der befruchteten Eizelle das Schema: Schaffung von breiter Vielfalt, die an einigen Stellen – aus unserer Sicht – besonders ausgezeichnete Ergebnisse hervorbringt. Wenn daher das Mutations-Selektions-Schema als pauschal inakzeptabel abgelehnt wird, dann entsteht das Risiko, dass irgendwann auch andere Bereiche der modernen Grundlagenwissenschaft mit denselben Argumenten abgelehnt werden müssen, da sie die Phänomene letztlich mit ähnlichen Mechanismen erklären. Es ist daher womöglich weiser nach einer zeitgemäßen theologischen Interpretation empirisch bewährter Theorien einschließlich der Evolutionstheorie zu suchen, statt die Wahrheit des Glaubens von Bedingungen abhängig zu machen, die jederzeit empirisch erschüttert werden können.

*These 7) Argumentationen wie die eines "fine tunings" führen theologisch zu nichts. Denn im nächsten Schritt erklärt der Materialist dann die gesamten lebensfreundlichen und Evolution ermöglichenden Eigenschaften unseres Universums durch die Behauptung der Existenz unendlich vieler Universen, die alle unterschiedliche Eigenschaften besitzen, sodass unser Universum darin dann auch wieder als Trivialität erscheint.*

*Gegenthese:* Die Existenz eines solchen Multiversums ist im Moment in der Tat eine völlig unbewiesene Spekulation. Empirisch wissen wir im Moment nur von unserem höchst feinabgestimmten Universum. Aber können und sollten wir deshalb ein Multiversum ausschließen? Man bedenke: Wenn es ein Multiversum gibt, und wenn wir eines Tages im Besitz einer überzeugenden Theorie davon sein sollten, dann wird sich erneut die Frage stellen: Warum existiert genau ein solches Multiversum, das in einem seiner Teiluniversen über das Potenzial zur Evolution zu bewusstem und intel-

ligentem Leben verfügt? Es ist daher logisch möglich und aufgrund der bisherigen empirischen Erfahrung denkbar, dass Allah ein vielleicht sogar unbegrenztes Multiversum schuf, um allen denkbaren Manifestationen seiner Namen Raum zu geben und dabei insbesondere auch mindestens ein Universum – oder gar etliche? – mit bewusstseinsfähigen Wesen wie uns hervorgebracht hat.

*These 8) Dieser Weg ist gefährlich – man könnte sogar sagen “eine evolutionäre Sackgasse”. Denn genau an jenem Punkt sagt dann der Materialist: Wenn du schon bereit bist so weit zu gehen, dann brauchst du nicht auch noch einen Gott anzunehmen, der zwischen unendlich vielen Möglichkeiten, ein Gott zu sein, genau so ein Gott ist, dass er eine Welt erschafft, die über komplexe Prozesse in irgendeinem entlegenen Winkel die Evolution zu bewusstem Leben wie uns hier ermöglicht. Ein solcher Gott müsste dann selbst so komplex und “feinabgestimmt” sein, dass es einfacher ist das weniger feinabgestimmte Multiversum zum Startpunkt aller Welterklärung zu machen.*

*Gegenthese:* Und genau an diesem Punkt zeigt sich, von was für einem metaphysischen Missverständnis der argumentative Gegner ausgeht. Gott ist im Verständnis des Glaubens nicht “komplexer” als das Universum, sondern er ist reine Einheit, aber auf einer höheren qualitativen Stufe. Das Universum ist im Großen wie Kleinen eine Ableitung – oder nenne es anthropomorpher: ein Gebot – seiner miteinander zur Einheit verbundenen Namen. Wille, Macht und Wissen Gottes sollten nicht als separat zu addierende Eigenschaften an Gott betrachtet werden. Der Sufi, oder gar ein Anhänger der *falsafa* würde vielleicht sagen: Fundamental ist das göttliche Bewusstsein und der ewige Prozess seiner Selbstreflexion. Diese Selbstreflexion findet statt (a) über sein direktes Wissen um sich selbst, (b) über die direkte Betrachtung seiner Schöpfung, die eine Manifestation seiner Namen ist, und (c) über die Betrachtung seiner Schöpfung mit den Augen seiner bewussten Geschöpfe. Genau an diesem Punkt kommen nun *wir* ins Spiel. Allah hat ein Interesse an transparentem, verständigem und nach Gott und seiner Güte hin offenem Bewusstsein in der Schöpfung. Darum sind wir nur besondere Teile eines sehr großen Mosaiks, nicht mehr und nicht weniger.

Es lässt sich auch empirisch motivieren das gesamte Universum als Ausdruck einer fundamentalen metaphysischen Einheit zu verstehen, denn fast alle bekannten Naturgesetze lassen sich als einzelne Manifestationen von noch fundamentaleren Naturgesetzen darstellen – interessanterweise zeigen sich diese Zusammenhänge aber erst dann, wenn man die Naturgesetze im abstrakten mathematischen Formalismus dargestellt hat. “These

mathematical laws are the very substance of matter.”<sup>134</sup>, sagt Guiderdoni. Womöglich ist die Realität also weniger materiell, als sie unserem meso-kosmisch angepasstem, mechanischem Denken entspricht, sondern speist sich auf der Ebene der kleinsten materiellen Elemente aus etwas, das am ehesten an abstrakte Mathematik erinnert, also das insbesondere nicht Stoff und Kraft ist. Und je fundamentaler und abstrakter die gefundenen Gesetze werden, umso eleganter und harmonischer werden diese. Diese Einheit der abstrahierten Welt knüpft nun unmittelbar an die Einheit Gottes an, die an allen Orten, in allen Größenordnungen und auf allen Komplexitätsstufen in verschlüsselter Form manifest ist. Das ist eine kosmologische Lesart des *tawhīd*. Größer geht es nicht mehr, zumindest nicht für uns. Wie genau der erste Mensch in diesem System geschaffen wurde, verblasst da zu einer irrelevanten Randfrage. Die mathematische Struktur der Naturgesetze und das qualitative Bewusstsein als die zwei vielleicht gegensätzlichsten Erscheinungsformen von metaphysischer Einheit laufen in diesem abstrakteren Blick auf die Naturwissenschaft also in einer Hand zusammen. Oder wie Guiderdoni sagt: “[...] the laws of nature are the manifestation of God Himself [...]”<sup>135</sup>

## 6. Fazit

Wie wir gesehen haben, kann es aus der Sicht des islamischen Glaubens viele Gründe geben, die Evolutionstheorie anzuerkennen oder sie abzulehnen. Die Analysen der Kapitel 3 bis 5 deuten jedenfalls darauf hin, dass es für eine Akzeptanz nicht einfach ausreicht ein hinreichend flexibles Schriftverständnis mitzubringen, auch wenn dieser Aspekt in den heutigen Diskursen oft im Vordergrund zu stehen scheint. Vielmehr müssen neben einem exegetisch reflektierten Zugang zum Koran, der sehr unterschiedlich ausfallen kann, wie wir in Abschnitt 4 sahen, noch weitere Bedingungen erfüllt sein, um die islamische Schöpfungslehre evolutionär im modernen Sinn denken zu können. Die in Abschnitt 5 skizzierten Argumenten verdeutlichen, dass es dazu einer grundlegenden zeitgenössischen islamischen Theologie der Natur und der Naturgesetze bedarf, wenn Glaube und naturwissenschaftliche Rationalität eine Synthese bilden und nicht als Gegner oder als “non overlapping magisteria” (Stephen Jay Gould) nebeneinan-

<sup>134</sup> Bigliardi, *Science*, S. 145.

<sup>135</sup> *Ibid.*, S. 147.

derher existieren sollen. Aber auch von einer solchen Theologie sind verschiedene Varianten denkbar, deren Stärken und Schwächen an anderer Stelle gegeneinander abzuwägen wären. Hier ist für alle Beteiligten noch ein langer Weg zu gehen. Ferner ist eine inhaltliche Aufarbeitung nicht nur der Evolutionstheorie, sondern auch der bewährten Theorien zu allen anderen Bereichen der physischen Realität notwendig. Sonst gibt man das Potenzial zu einem *tawhīd* des Wissens verfrüht für ein nicht mehr zu einem großen Ganzen integrierbaren Flickenteppich subjektiver Teilrealitäten mit sehr gegensätzlichen Wahrheitskriterien auf. Ein am *tawhīd*-Prinzip orientiertes Verständnis von Wissen kann in der Moderne freilich nur bestehen, wenn Merkmale wie Vorläufigkeit und Hypothesizität nicht als fundamentale Makel verstanden werden. Nur als Lernende bleiben wir weise.

Zugleich haben wir in Abschnitt 3 gesehen, dass die Akzeptanz und die Ablehnung naturwissenschaftlicher Deutungsangebote für die Welt immer auch soziologisch mitbedingt ist. Manchmal können die diskursiven Konstellationen um eine Theorie und ihre Instrumentalisierungen sogar gänzlich von ihren substanziellen Aussagen und ihrem empirischen Bestätigungsgrad ablenken. Die Evolutionstheorie ist hierfür ein markantes Beispiel. Es wurde und wird übersehen, dass es verschiedene Lesarten und insbesondere auch verschiedene metaphysische Deutungen dieser Theorie gibt. Auch wurde übersehen, dass die Grundidee von Evolution älter als Darwin und dem islamischen Denken nicht unbekannt ist. Beides ist aber wichtig oder zumindest hilfreich, um glaubhaft demonstrieren zu können, dass der Erkenntnisstand der modernen Wissenschaft einschließlich der Evolutionstheorie in den Worten des 1996 verstorbenen muslimischen Nobelpreisträgers für theoretische Physik Abdus Salam ein *gemeinsames Erbe der gesamten Menschheit* ist.<sup>136</sup>

Und doch sollte bei allem exemplarischen Wert der Diskussion um eine Anerkennung oder Ablehnung der Evolutionstheorie die Bedeutung des Themas für den durchschnittlichen Gläubigen nicht überschätzt werden: Muslime haben heute als Kollektiv wesentlich größere Herausforderungen zu bewältigen als den Status der Evolutionstheorie aus Sicht ihrer Religiosität zu klären. Wenn ein Muslim von der Evolutionstheorie bzw. von den Möglichkeiten ihrer Vereinbarkeit mit dem islamischen Glauben nicht überzeugt ist, dann ist es kontraproduktiv, dies zu skandalisieren, es zum Symptom eines radikalen Fundamentalismus zu erklären bzw. einer solchen Ablehnung oder Skepsis nicht denselben Respekt entgegenzubringen

<sup>136</sup> Vgl. Guessoum, *Quantum*, S. 101.

wie gegenüber anderen vergleichbaren Meinungen. Bedauert werden kann hier höchstens, dass ein bewährtes Rationalitätsangebot der Wissenschaft pauschal abgelehnt wird. Wer jedoch für sich einen Weg zur Vereinbarkeit gefunden hat, dem eröffnen sich nach einer ersten Durststrecke neue Welten bei der Reflexion und praktischen Umsetzung eines Koranverses wie: “Reist auf der Erde umher und schaut, wie Er die Schöpfung am Anfang gemacht hat.” (Q 29/20).<sup>137</sup>

## Literatur

- Barbour, Ian G. *Naturwissenschaft trifft Religion. Gegner, Fremde, Partner?* Übers. von Regine Kather. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2010.
- Barrow, John D. und Frank Tipler. *The Anthropic Cosomological Principle*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Bayrakdar, Mehmet. *Islam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Bigliardi, Stefano. *Islam and the Quest for modern Science. Conversations with Adnan Oktar, Mehdi Golshani, Mohammed Basli Altaie, Zaghoul El-Naggar, Bruno Guiderdoni and Nidhal Guessoum*. Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 2014.
- Blume, Michael. *Evolution und Gottesfrage. Charles Darwin als Theologe*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2013.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Âdem”. In: Türkiye Diyanet Vakfı (Hg.). *İslâm Ansiklopedisi*. Bd. 1. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırma Merkezi, 1988, S. 358–363.
- Bolus, Michael. “Dispersals of Early Humans. Adaptations, Frontiers, and New Territories”. In: Henke, Winfried und Ian Tattersall (Hg.). *Handbook of Paleoanthropology*. Bd. 3. Berlin: Springer, 2015, S. 2371–2400.
- Bräuer, Günter. “Origin of Modern Humans”. In: Henke, Winfried und Ian Tattersall (Hg.). *Handbook of Paleoanthropology*. Bd. 3. Berlin: Springer, 2015, S. 2299–2330.

<sup>137</sup> Ich danke meinen Freunden Serdar Güneş und Rüdiger Vaas herzlich für die zahlreichen wertvollen Gespräche und Quellenhinweise zum Thema dieses Beitrags. Ein ganz besonderer Dank gilt meiner Frau Asiye Sari-Turan, die diese Studie mit einem immensen Aufgebot an Wohlwollen, Geduld und Unterstützung in allen evolutionären Sackgassen, in die man als schreibender Familienvater so hineingeraten kann, möglich gemacht hat.

- Bubenheim, Frank und Nadeem Elyas. *Der edle Qurʾān*. Al-Madīna al-Munawwara: König-Fahd-Komplex, 2004.
- Bucaille, Maurice. *Bibel, Koran und Wissenschaft*. München: SKD Bavaria, 1992.
- al-Buḥārī, Muḥammad Ibn Ismāʿīl. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Damaskus: Dār Ibn Kaṭīr, 2002.
- Campbell, Neil A. und Jane B. Reece. *Biologie*. Hg. von Jürgen Markl. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag, 2003.
- Draper, John William. *History of the Conflict between Religion and Science*. London: Henry S. King and Co., 1875.
- Eccles, John C. *Die Evolution des Gehirns. Die Erschaffung des Selbst*. Übers. von Friedrich Griese. München: Piper, 1993.
- Elshakry, Marwa. *Reading Darwin in Arabic, 1860–1950*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- Erdem, Mustafa. *Hız. Âdem*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī. *Tafsīr al-Faḥr ar-Rāzī*. Bd. 13. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid. *Tahāfut al-falāsifa*. Hg. von Abū Sulaymān Dunyā. Kairo: Dār al-Maʿārif, 1980.
- . *al-Mustaṣfā min ʿulūm al-uṣūl*. Hg. von Muḥammad Muṣtafā Abū al-ʿIlā. Kairo: Maktabat al-Ġundī, 1971.
- Gördü, Yunus Emre. “Hız. Âdem’in Boyu ile İlgili Rivâyetler Üzerine”. In: *Ekev Akademi Dergisi* 56 (2017), S. 121–133.
- Guessoum, Nidhal. *Islam’s Quantum Question*. New York: I. B. Tauris, 2011.
- Harcourt-Smith, William E. H. “Origin of Bipedal Locomotion”. In: Henke, Winfried und Ian Tattersall (Hg.). *Handbook of Paleoanthropology*. Bd. 3. Berlin: Springer, 2015, S. 1919–1959.
- Holloway, Ralph. “The Evolution of the Hominid Brain”. In: Henke, Winfried und Ian Tattersall (Hg.). *Handbook of Paleoanthropology*. Bd. 3. Berlin: Springer, 2015, S. 1961–1987.
- Ibn Ḥaldūn, ʿAbd ar-Raḥmān. *al-Muqaddimma*. Hg. von ʿAbd as-Salām aṣ-Ṣaddādī. Bd. 1. Ad-Dār al-Bayḍāʾ: Khizānat Ibn Khaldūn und Bayt al-Funūn wa al-ʿUlūm wa al-Adab, 2005.
- Izetbegović, Alija. *Islam zwischen Ost und West*. Übers. von Rijad Dautović. Wien: Al Hamra Verlag, 2014.
- Junker, Thomas. *Die Evolution des Menschen*. München: Beck, 2018.
- Kister, Meir Jakob. “A Study of Some Legends in Tafsīr and Ḥadīth Literature”. In: *Israel Oriental Studies* 13 (1993), S. 113–274.
- Koperski, Jeffrey. *The Physics of Theism*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2015.
- Kutschera, Ulrich. *Evolutionsbiologie*. Stuttgart: Eugen Ulmer, 2015.

- Lamb, Marion J. und Eva Jablonka. *Evolution in vier Dimensionen*. Stuttgart: Hirzel, 2017.
- Lüke, Ulrich. *Das Säugetier von Gottes Gnaden*. Freiburg in Breisgau: Herder, 2016.
- Muslim Ibn al-Ḥağğāğ. *English Translation of Sahih Muslim*. Hg. von Huda Khattab et al. Bd. 7. Riyadh: Maktaba Dar-us-salam, 2007.
- Nursî, Said. *Lem'alar*. Istanbul: Sözleryayınevi, o. J.
- Öztürk, Mustafa. "Müteşabih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü'nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik değeri üzerine bir inceleme". In: *Bilimname* 15/2 (2008), S. 2946.
- . *Kur'an ve Yarattılış*. Istanbul: Kuramer, 2015.
- . *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Perler, Dominik und Ulrich Rudolph. *Occasionalismus. Theorie der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.
- Powell, Barry B. *Einführung in die klassische Mythologie*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2009.
- Rea, Michael. "Introduction". In: Crisp, Oliver D. und Michael C. Rea (Hg.). *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Riexinger, Martin. "Turkey". In: Blancke, Stefaan, Hans Henrik Hjermitsev und Peter C. Kjaergaard (Hg.). *Creationism in Europe*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2014.
- . "Responses of South Asian Muslims to the Theory of Evolution". In: Brunner, Rainer (Hg.). *Die Welt des Islams* 49 (2009). Leiden: Brill. S. 212–247.
- . "Al-Ghazālî's 'Demarcation of Science'. A Commonplace Apology in the Muslim Reception of Modern Science - and its Limitations." In: Griffel, Frank (Hg.). *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālî. Papers Collected on His 900th Anniversary*. Bd. 2. Leiden: Brill, 2016, S. 283–309.
- Ibn Ruşd, Abū al-Walid Muḥammad. *Die Metaphysik des Averroes*. Übers. von Max Horten. Halle a. S.: Verlag von Max Niemeyer, 1912.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The need for a Sacred Science*. Richmond: Curzon Press, 1993.
- Streit, David et al. "Analyzing Hominin Phylogeny: Cladistic Approach". In: Henke, Winfried und Ian Tattersall (Hg.). *Handbook of Paleoanthropology*. Bd. 3. Berlin: Springer, 2015, S. 1989–2014.
- aṭ-Ṭabarî, Abū Ğa'far Muḥammad ibn Ğarîr. *Tarih-i Taberî*. Übers. von M. Faruk Gürtuna. Bd. 1. Istanbul: Sağlam Yayınevi, 2010.

- Taslaman, Caner. *Bir Müslüman Evrimci Olabilir Mi?* Istanbul: Destek Yayınları, 2017.
- Toepfer, Georg. *Evolution*. Stuttgart: Reclam, 2013.
- Turan, Hakan. "Al-Ġazālī und die naturwissenschaftliche Erklärung der Welt". In: Murtaza, Muhammad Sameer (Hg.). *Islamische Philosophie*. Bd. 4. Hamburg: tredition GmbH, 2020, S. 149–204.
- Vaas, Rüdiger. "Ein Universum nach Maß? Kritische Überlegungen zum anthropischen Prinzip in der Kosmologie, Naturphilosophie und Theologie." In: Hübner, Jürgen, Ion-Olimpiu Stamatescu und Dieter Weber (Hg.). *Theologie und Kosmologie. Geschichte und Erwartungen für das gegenwärtige Gespräch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, S. 375–498.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber-i Vâhid (Kelâm)". In: Türkiye Diyanet Vakfı (Hg.). *İslâm Ansiklopedisi*. Bd. 14. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırma Merkezi, 1996, S. 352–355.
- Yeniçeri, Celâl. *Uzay Âyetleri Tefsiri*. Istanbul: Erkam Yayınları, 1994.
- Zoglauer, Thomas. *Das Problem der theoretischen Terme*. Braunschweig: Vieweg, 1993.

## In Übersetzung / In Translation

### Bint aš-Šāṭi' zur szientistischen Koranexegese

*Mariam Maamoun\**

#### 1. Biographische Einleitung zu Leben und Werk Bint aš-Šāṭi's

ʿĀʾiṣā ʿAbd ar-Raḥmān ist 1913 in einer Familie von Religionsgelehrten in Damiette, Ägypten, geboren. Ihr Vater unterrichtete an einer lokalen Institution für religiöse Ausbildung und war ein Verfechter traditioneller Bildungsformen. Er vertrat die Meinung, dass die Tochter eines Religionsgelehrten ihre Ausbildung ausschließlich zu Hause zu erhalten habe. Es war ihr Großvater, der sich dafür einsetzte, dass ʿĀʾiṣā ʿAbd ar-Raḥmān zur Schule geschickt wurde. Nebenbei absolvierte sie aber zu Hause eine traditionelle Ausbildung, zu der das Auswendiglernen des Korans zählte. Dies gelang ihr im Alter von zehn Jahren.<sup>1</sup> Die konservative Einstellung ihres Vaters war unter anderem ein Grund dafür, dass ʿĀʾiṣā ʿAbd ar-Raḥmān ihre ersten Artikel unter dem Pseudonym Bint aš-Šāṭi' ("die Tochter des Ufers") publizierte. Im Jahr 1939 erlangte sie einen Bachelor-Abschluss in arabischer Literatur an der König Fouad Universität (heute Kairo Universität). Dort begegnete sie einigen prominenten Intellektuellen, unter ihnen Amīn al-Ḥūlī, ihr Mentor und späterer Ehemann. Im Jahr 1950 schloss sie ihre Promotion zur *Risālat al-ḡufrān* von Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī ab. Durch die Auswahl ihres Promotionsthemas ist ʿAbd ar-Raḥmān als erste Frau in einen Bereich eingedrungen, der bislang ausschließlich von männlichen Forschern dominiert war und hat sich darin als erste Gelehrte bewiesen.<sup>2</sup>

Zu Beginn ihrer professionellen Karriere als Schriftstellerin war sie für eine Frauenzeitschrift tätig. Dort beschäftigte sie sich mit sozialen Themen, in denen sich viele Aspekte ihrer dörflichen Erziehung spiegelten. Fer-

---

\* Department for the Study of Religion, University of Toronto.

<sup>1</sup> Naguib, "Bint al-Shāṭi's Approach to *tafsīr*", S. 49.

<sup>2</sup> Naguib, "Bint al-Shāṭi's Approach to *tafsīr*", S. 50.

ner beschäftigte sie sich in vielen ihrer Schriften mit der "Frauen-Frage"; obwohl sie sich nicht als Feministin bezeichnete, behielt sie einen feministischen Unterton in ihren literarischen wie ihren koranwissenschaftlichen Werken bei.<sup>3</sup> Auf den Rat al-Ḥūlīs hin vertiefte sie sich in die Forschung zum Islam und beschäftigte sich damit in den folgenden 20 Jahren.<sup>4</sup> Nach dem Abschluss ihrer Promotion hatte sie zahlreiche Lehrstühle an unterschiedlichen Universitäten inne, unter anderen an der Ayn Shams Universität in Kairo sowie an Universitäten in Khartum, Algerien, Beirut, den Vereinigten Emiraten und Riyad, bis sie schließlich 1983 die Professur für Koranexegese an der Universität al-Qarawiyyīn in Marokko einnahm. Dort lehrte sie für mehr als 15 Jahre.<sup>5</sup>

Ihren methodischen Ansatz in der Hermeneutik stellte ʿAbd ar-Raḥmān in ihrem Werk *at-Tafsīr al-bayānī li-l-Qurʾān* dar. Dieses Werk gilt als ein Höhepunkt ihrer exegetischen Herangehensweise und literarischen Forschung zur arabischen Sprache. Wenn sie auch keinen vollständigen Koran-Kommentar verfasst hat, finden sich doch in den beiden Bänden Kommentare zu ausgewählten kürzeren mekkanischen Suren.<sup>6</sup> Ihr Ansatz wird zumeist in die Schule der literarisch orientierten Hermeneutik eingeordnet, jedoch lassen sich in ihrer Herangehensweise zwei Zugänge beobachten: Zum einen der sogenannte *al-manḥağ al-išrāqī* – ein mystischer Ansatz, in dem sich der Exeget auf göttliche Eingebung verlässt. Dabei hat sich ʿAbd ar-Raḥmān von ihrem Vater beeinflussen lassen. Auf der anderen Seite verfolgt sie einen rationalen Zugang (*al-manḥağ al-ʿaqlī*). In diesem ist der Einfluss von al-Ḥūlī deutlich zu erkennen.<sup>7</sup> Der grundsätzlich literarische Ansatz ʿAbd ar-Raḥmāns, der sich größtenteils mit der Rhetorik (*balāğā*) beschäftigt und zur Erneuerung des Konzeptes der Unnachahmbarkeit des Korans beigetragen hat, kann als Fortsetzung der Auslegungstradition Muḥammad ʿAbduhs (gest. 1905) gesehen werden. Al-Ḥūlī und nach ihm ʿAbd ar-Raḥmān machten ʿAbduhs Ausgaben von Werken al-Ġurġānīs (gest. 471/1078) wie *Asrār al-balāğā* und *Dalāʾil al-iġāz* zur Basis ihrer Herangehensweise.<sup>8</sup> Zentral ist hier die Sensibilisierung für die Feinheiten des Arabischen, um dadurch nachvollziehen zu können, weshalb der Koran die Erstadressaten derart beeindruckt und transformiert hat.

<sup>3</sup> Ibid., S. 51.

<sup>4</sup> Ḥamīd, "Min ġuhūd al-marʾa fī tafsīr", S. 181f.

<sup>5</sup> Ibid., S. 183

<sup>6</sup> Ibid., S. 185.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Naguib, "Bint al-Shāṭi"s Approach to *tafsīr*", S. 46.

Eine der wichtigsten intellektuellen Auseinandersetzungen ʿAbd ar-Raḥmāns bezog sich auf die moderne Exegese. Ihre Haltung kann meines Erachtens als ein Kampf für den Beibehalt der Spezialisierung im Bereich der Koranauslegung und die Rolle des Arabischen gesehen werden. Dieser Diskurs, in dem ʿAbd ar-Raḥmān eine eher offensive Position einnahm, manifestiert sich am besten in ihrer Auseinandersetzung mit dem Arzt und Schriftsteller Muṣṭafā Maḥmūd (gest. 2009) um dessen szientistische Auslegung des Korans (*at-tafsīr al-ʿilmī*)<sup>9</sup>. Seine Positionen und Gedanken präsentierte er in Artikeln, Büchern und Fernsehsendungen, wozu sich ʿAbd ar-Raḥmān bei mehreren Anlässen kritisch geäußert hat. Ihre Position zur "szientistischen" Exegese lässt sich in ihrer Aussage, der Koran sei ein Buch der Rechtleitung und kein wissenschaftliches Werk der Chemie, Physik oder anderer Wissenschaften, zusammenfassen.<sup>10</sup> Ihr Hauptargument bestand darin, dass der Koran seine Adressaten mit einer Sprache angesprochen habe, die sie verstehen konnten. Den Arabern des siebten Jahrhunderts sei es unmöglich gewesen, das göttliche, schöpferische Wunder durch Verweise auf Wissenschaften, die damals keiner der Adressaten habe verstehen können, nachzuweisen.<sup>11</sup> Ihre Kritik an dieser Art von Exegese richtete sie an Maḥmūd, auf den sie in ihren Werken (vielleicht etwas abwertend) als "den Journalisten" verwies. Direkt setzt sie sich mit seinem Zugang in ihrem 1978 veröffentlichten Werk *al-Qurʿān wa-qaḍāyā l-ʿaṣr* auseinander. Auch in anderen Werken finden sich immer wieder subtile Seitenhiebe auf "den Journalisten", was in den nachfolgenden Abschnitten deutlich werden wird.

Im Rahmen ihrer Kritik der modernen Exegese hat sie auch den Schriftsteller und Denker Salāma Mūsā (gest. 1958) für seinen Versuch, das Hocharabische für obsolet zu erklären und durch ein moderneres Arabisch zu ersetzen, stark kritisiert. Mūsā, ein christlicher Denker, der sich später zum Atheismus bekannte, zeigte seine Begeisterung für den europäischen Säkularismus in vielen seiner Bücher.<sup>12</sup> ʿAbd ar-Raḥmān widmete ihrer Kritik an seiner Haltung zur arabischen Sprache kein eigenes Werk, kritisiert jedoch

<sup>9</sup> Man unterscheidet gewöhnlich zwischen der sogenannten wissenschaftlichen Exegese (*at-tafsīr al-ʿilmī*) und das wissenschaftliche Wunder (*al-iʿğāz al-ʿilmī*). Das wissenschaftliche Wunder bezieht sich auf wissenschaftliche Erkenntnisse, die man im Koran und in der Sunna aufzufinden glaubt und den Kenntnisstand der Araber im siebten Jahrhundert weit überschreiten; vgl. Sulaymān, "Qaḍāyā al-iʿğāz al-ʿilmī", S. 185f.

<sup>10</sup> Ḥamid, "Min ḡuhūd al-mar'a fi tafsīr", S. 197.

<sup>11</sup> Ibid., S. 198.

<sup>12</sup> Al-Ḥawālī, *al-ʿAlmāniyya*, S. 612.

seinen Appell zugunsten eines modernen Arabisch in ihren Büchern mit direkten Verweisen.

Die folgenden Abschnitte sind Exzerpte aus den Büchern *al-I'ğāz al-bayānī li-l-Qur'ān* und *al-Qur'ān wa-qaḍāyā l-‘aṣr*, in denen sich die Autorin mit dem Thema der modernen bzw. der “szientistischen” Exegese befasst. Hier findet sich der Kern der Kritik ‘Abd ar-Raḥmāns an den Verfechtern der szientistischen Exegese: Sie vermisst die entsprechenden koranwissenschaftlichen Sachkompetenzen sowohl bei den “Journalisten” im erwähnten Beispiel als auch bei anderen Spezialisten, die sich der Exegese widmen. Auch wenn Maḥmūd nie behauptet hat, ein Exeget zu sein oder in seinen Schriften eine Exegese anbieten zu wollen<sup>13</sup>, widerlegt ‘Abd ar-Raḥmān seine Argumente und Auslegungen dadurch, dass sie seine Unkenntnis auf dem Feld der Semantik offenlegt. Es scheint ihr dabei hauptsächlich darum zu gehen, den Koran nicht zu Themen zum Sprechen zu bringen, die in seiner ursprünglichen Form und Bedeutung ihres Erachtens nicht intendiert waren. Sie stützt sich dabei in erster Linie auf die sprachliche Analyse des Korans als literarischen Text und lehnt jegliche Auslegung, die sich davon entfernt, ab.

Dies führt uns direkt zu ihrer koranwissenschaftlichen Kritik, deren Kernfrage wie folgt lautet: Darf man Bedeutungen aus dem Koran herauslesen, die der Prophet und die Erstadressaten nicht so verstanden haben, auch wenn der koranische Wortlaut eine solche Bedeutung zulassen würde? Und inwiefern kann bzw. darf man wissenschaftliche Bedeutungen aus dem Koran herauslesen, die für den Erstadressaten der koranischen Botschaft gänzlich fremd waren? Während sich Gelehrte über die Zulässigkeit der wissenschaftlichen Exegese uneinig sind, fand zur Frage der wissenschaftlichen Unnachahmbarkeit bzw. des wissenschaftlichen Wunders des Korans keine Debatte statt.<sup>14</sup>

Trotz ihrer eher wehrhaften Haltung und starken Äußerungen gegen die Welle der modernen Exegese, hat sich ‘Abd ar-Raḥmān nicht eindeutig gegen eine Exegese, die sich auf das wissenschaftliche Wunder des Korans bezieht, schlechthin geäußert. Jedoch konnte sie in den verfügbaren Beispielen einer solchen Koranauslegung weder ausreichende koranwissenschaftliche Kompetenzen noch einen gut begründeten methodischen Zugang finden. Letztlich kann ‘Abd ar-Raḥmān indes nicht eindeutig zu

<sup>13</sup> Maḥmūd beschäftigt sich vor allem in seinem Werk *al-Qur'ān – muḥāwalat fahm* mit der Auslegung des Korans.

<sup>14</sup> Sulaymān, “Qaḍāyā al-i'ğāz al-‘ilmi”, S. 187.

denjenigen gezählt werden, die sich in ihren Schriften kategorisch gegen die wissenschaftliche Exegese ausgesprochen haben.

## 2. Übersetzung zentraler Textfragmente aus den Büchern *al-I'ğāz al-bayāni li-l-Qur'ān* und *al-Qur'ān wa-qaḍāyā l-ʿaṣr*

### 2.1 Die Facetten des Wundercharakters und die Diktion des Korans<sup>15</sup>

[...] Ich befasse mich hier nicht mit denjenigen, die sich mit den sogenannten "wissenschaftlichen Wundern" des Korans beschäftigen und in koranische Verse wissenschaftliche Erkenntnisse wie Atome, Raumschiffe, das Gravitationsgesetz, Erdrotation, die Staudammtechnik hineinlesen, die für keinen Araber in der Offenbarungszeit und in der Frühzeit des Islams vorstellbar oder erahnbar waren, also keinem von Tausenden Prophetengefährten, die dem auserwählten Gesandten (Gott segne ihn und schenke ihm Heil) begegnet sind, die Worte seines Herren gehört haben, von der Wunderbarkeit dieser Worte begeistert wurden und sich vor Gott niedergeworfen haben.

Haben denn die polytheistischen Frevler der Qurayš, als sie während der Pilgersaison die Pilger davor warnten, den Worten zuzuhören, die Muḥammad verkündete, welche sie als Magie bezeichneten, mit etwas anderem gerechnet als der Wahrnehmung der Araber, diese Äußerung (*bayān*) gehöre nicht zum Menschenwort?

Keiner würde es einem anderen Menschen verwehren, den Koran so zu verstehen, wie er oder sie will, jedoch ist es eine Plage, dass Laien darüber publizieren und dass sich in Folge in den Koran eingedrungene Meinungen und Interpretationen in der muslimischen Welt verbreiten, zu denen die Gelehrten der arabischen Sprache und des Islams sowie die Koranexperten keinen Rückhalt bzw. Beweis kennen. Diese Auslegungen basieren auf Bruchstücken moderner wissenschaftlicher Erkenntnisse wie etwa in der Anatomie, Embryologie, Astromathematik, Biologie des Mondes<sup>16</sup> und nicht zuletzt Technologie.

<sup>15</sup> ʿAbd ar-Raḥmān (Bint aš-Šāṭi'), ʿĀʾiša, *al-I'ğāz al-bayāni li-l-qur'ān wa-masā'il Ibn al-Azraq – dirāsa qur'āniyya luḡawiyya wa-bayāniyya*. Kairo: Dār al-Maʿārif, o. J. S. 96f. (übers)

<sup>16</sup> Vgl. etwa Klaus P. Endreß/Wolfgang Schaad, *Biologie des Mondes*, (Anm. der Übersetzerin).

Nichts davon steht in irgendeiner authentischen Überlieferung, in der der Gesandte Gottes (Gott segne ihn und schenke ihm Heil) seinen Gefährten davon berichten würde, damit sie dieses “wissenschaftliche Wunder des Korans” nachvollziehen können, geschweige denn, damit sie dieses Wissen an andere weitervermitteln.

Es ist bemerkenswert, dass die Mehrheit dieser Erneuerer, die sich mit der szientistischen Exegese befassen, über Koran und Wissenschaften Bücher verfassen sowie wissenschaftliche Theorien und Erfindungen unseres Zeitalters auf ihre vermeintlichen Grundlagen im Koran beziehen, keine Expertise im Bereich der Koranforschung und der Arabisch-islamischen Wissenschaften haben.

Die Gelehrten der Koranwissenschaften haben andauernd auf die Voraussetzungen für die Beschäftigung mit dem Koran hingewiesen, wie die Kenntnisse der arabischen Sprache und ihrer Rhetorik sowie die Vertrautheit mit den Methoden der Theologen und den Grundlagen der Religion.

“Al-Ḥaṭṭābī zufolge waren die Altvorderen äußerst vorsichtig mit der Auslegung des Korans und verzichteten auf Äußerungen darüber, obwohl sie Gelehrte der Sprache und Religion waren, aus Angst davor, sich zu irren und von der beabsichtigten Bedeutung zu entfernen. So legte beispielsweise al-Aṣma‘ī, obwohl er ein Vorreiter der Sprachwissenschaftler war, keine unklaren Verse des Korans (*ġarīb al-qurʿān*) aus.”<sup>17</sup>

## 2.2 Der Koran und die moderne Exegese<sup>18</sup>

Sehr plötzlich und ohne Vorwarnung erschien ein Korankommentar von einem Journalisten, gefolgt von einem Medieneklat und einer Medienkampagne, die für den Bedarf an einer modernen, unserem Zeitalter angemessenen Exegese eintrat. Diese Exegese sollte das aufdecken, was dem illiteraten Propheten und seinem Volk, den Beduinen, angeblich an moderner Technologie, Naturwissenschaft, Mathematik und Astronautik verborgen geblieben war.

<sup>17</sup> [al-Ḥaṭṭābī, Abū Sulaymān Ḥamd Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm, “Bayān i‘ġāz al-qurʿān”, in:] *Talāt rasā'il fi i'ġāz al-qurʿān* [ed. Muḥammad Ḥalafallāh Aḥmad, Muḥammad Zaġlūl Salām, Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, o. J.], S. 34. Im Rahmen meiner Beschäftigung mit den Ketzereien der szientistischen Koranexegese habe ich mich auch mit dieser Problematik auseinandergesetzt. Das bildete auch den Gegenstand meines Buchs *al-Qurʿān wa-t-tafsīr al-‘aṣrī*, das in 1970 bei der Dār al-Ma'ārif (Kairo) erschien.

<sup>18</sup> ‘Abd ar-Raḥmān (Bint aš-Šāṭi’), ‘Ā’iša. *al-Qurʿān wa-qaḍāyā l-insān*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, o. J. S. 279ff.

Auf den ersten Blick scheint ein solcher Ansatz sinnvoll zu sein. Viele haben ihm deshalb ihre Aufmerksamkeit geschenkt und sich von diesem Ansatz überzeugen lassen, ohne sich seiner gefährlichen Fallen [...] bewusst zu sein, was zu weiten Irrwegen führte.

Das erste, was mich an dieser Thematik beschäftigt, ist der Appell für ein Verständnis des Korans, das vom Verständnis seines Verkünders Muḥammad (Gott segne ihn und schenke ihm Heil) abweicht. Dies führt zu einer toxischen Idee, die durch die Angleichung an die Neuerungen unseres Zeitalters von der ursprünglichen prophetischen Schule wegführt.

Diese toxische Idee wirft uns auf einen gefährlichen und rutschigen Boden. Das Gift schleicht sich in den Verstand und das Gewissen der Kinder der Umma, in denen sich der folgende Glaube festigt: wenn der Koran ihnen das nicht anböte, was für den an der Biologie, Geologie, organischen Chemie, Embryologie, Anatomie, Anthropologie etc. ungebildeten Propheten nicht verständlich war, wäre er für unser Zeitalter ungeeignet, weshalb ihn unsere wissenschaftliche Denkweise oder unsere moderne Logik nicht akzeptieren können. Somit bringen wir sie (die Kinder der Umma) im Namen des Modernseins davon ab, das Buch des Islams im Lichte des Verstandes des Propheten des Islams und seiner Gefährten zu verstehen, damit sie es durch eine moderne Auslegung, die eine Erfindung unserer Zeit ist, verstehen.

Im Lärm dieser hallenden und betörenden Begriffe [...] geht die Scharfsichtigkeit unter, die das Wahre vom Falschen, das Wissen vom Irrsinn und die Gewissheit vom prunkvollen Gerede differenzieren sollte. Ihr fehlt also die Fähigkeit, zwischen der Logik des wissenschaftlichen Denkens und der Kühnheit eines Appells und der Medientrommel zu unterscheiden.

“Unter den Menschen gibt es auch (manch) einen, der (gegen ernste Gespräche über Glaubensfragen) leichte Unterhaltung einhandelt (w. kauft), um in (seinem) Unverstand (seine Mitmenschen) vom Weg Gottes abirren zu lassen und seinen Spott damit (d.h. mit dem Weg Gottes, oder mit den Koranversen?) zu treiben. Solche Leute haben eine erniedrigende Strafe zu erwarten. Wenn ihm unsere Verse (w. Zeichen) verlesen werden, kehrt er hochmütig den Rücken, wie wenn er sie nicht gehört hätte. (Es ist) wie wenn er Schwerhörigkeit in seinen Ohren hätte. Verkünde ihm (dass er) eine schmerzhaftige Strafe (zu erwarten hat)!”<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Sure 31 (Luqmān), Verse 6–7. Übersetzung nach Rudi Paret. Der Koran. Stuttgart: Kohlhammer, 1979.

Wissenschaft ist ein Auftrag, Zeugenschaft ist eine Pflicht und wahres Wort ist eine Verantwortung. Nun will ich angesichts dieser pandemisch verbreiteten Strömung meinen wissenschaftlichen Auftrag und meine Zeugenpflicht erfüllen, um mich nicht mit der Verdammnis der Herzenssünde zu belasten. Diese Stimmen erinnern mich an einen früheren Appell, den nach der Urabi-Revolution ausländische Propagandisten gepredigt hatten. Diese wagten es nicht, den Koran direkt anzugreifen und machten sich daraufhin an seiner Sprache zu schaffen, um die Umma vom Koran fernzuhalten.

Sie haben sich hinter den Masken der Modernität, Wissenschaftlichkeit und Fortschrittlichkeit versteckt und den Menschen zugerufen, dass für ihre wissenschaftliche und kulturelle Rückständigkeit die Sprache der Beduinen verantwortlich sei, die ihre Kreativität vernichte und sie der Stagnation und Isolation ausgesetzt habe, weil sie mit der Sprache ihrer Vorfahren, die im Zeitalter des Nomadentums lebten, denken.

Auf die Konfrontation mit diesem ausländischen Aufruf reagierte damals das Gewissen der Umma mit Bekämpfung und Ablehnung, sodass er fast mit dem Wind verscheucht wurde. Jedoch haben einige unserer modernistischen Intellektuellen weiterhin diese Flagge getragen und sich gegen diese Sprache gewandt, die uns unsere vermeintlich starre und veraltete Mentalität vererbt hat. Salāma Mūsā hat eine intensive Kampagne durchgeführt, und zwar gegen "sprachliche Fossilien, die wir von einer religiösen, feudalen Agrargesellschaft geerbt haben. Unsere offizielle Sprache ist nicht die der Demokratie, der Automobile oder des Fernsehers, sondern die des Korans und der Sitten und Gebräuche der (alten) Araber. Es gibt keine Hoffnung eines besseren Lebens, solange wir diese Sprache der Stummen benutzen, die Hunderte von Wissenschaften und Künste nicht kennt. Nur wenn wir unsere Sprache durch eine andere ersetzen würden, besäßen wir die Fähigkeit, diese Wissensgebiete zu erfassen."

Dieser Appell für die Beseitigung der Sprache des Korans fand keinen Anklang und die Verfechter der Modernität haben einen neuen Versuch für die Weiterentwicklung unserer Sprache und ihrer beduinischen Rhetorik gestartet und Modellvorschläge für eine moderne Sprache und Rhetorik unterbreitet, die dem modernen Ansatz der Koranauslegung ähnlich sind. Auch er bildet sich ein bzw. schildert uns, dass wir in den wissenschaftlichen Wettkampf des Zeitalters eintreten könnten, sobald wir Begriffe und Ausdrücke wie die "rheumatische Erschlaffung", die "verführerische Kraft der Wörter", "die Ideologie der Entwicklung ist das beste Gärmittel der

Gemeinschaft", "Krieg ist die Lokomotive der Geschichte" und "die Idee hat sich bei mir durchgesetzt" verwenden.<sup>20</sup>

Ferner richtete sich sein Angriff auf die Verfechter des Hocharabischen (*fuṣḥā*), "der Sprache des Korans, die von einer religiösen Agrargesellschaft vererbt wurde". Für ihn symbolisieren sie die Gegner der modernen Entwicklung und die Wahrsager des Zeitalters. "Diese haben sich auf die Erforschung der arabischen Sprache spezialisiert. Diese Spezialisierung hat ihre Sichtweise eingeengt, sodass sie unsere Sprache als eine in Tempeln versteinernte Sprache wahrnehmen. Zudem haben sie sich zu einer Eliteschicht mit einem wirtschaftlichen Status und einem entsprechenden Klassengewissen etabliert, die sich durch das Beharren auf die Unveränderlichkeit der Sprache aufrechterhalten. Deswegen fürchten sie Veränderung und sehen sie als Angriff auf ihre wirtschaftlichen Interessen. Jedoch müssen wir uns daran erinnern, dass die Interessen der Umma über die Interessen einer bestimmten Klasse gestellt werden müssen."

Dazu sage ich: Genauso wie sich sein Angriff gegen die Verfechter des Hocharabischen und die Experten der arabischen Sprache verschärft hat, verschärft sich heutzutage der Angriff gegen das Monopol der Spezialisten der Koranforschung. So publiziert die Zeitschrift *Ṣabāḥ al-ḥayr al-Qāhiriyya* den Appell eines ihrer Herausgeber, der mit denselben Argumenten, ja sogar fast mit denselben Worten die moderne Koranauslegung, die einer seiner Journalistenkollegen in der Zeitschrift veröffentlicht hat, verteidigt. Als ich mich gegen diese Unverfrorenheit erhoben habe, hat dieser Journalist mich gebeten, "über die Sache mit der Rationalität einer Intellektuellen, die sich für das Allgemeinwohl der Umma einsetzt, zu denken, anstatt den Hut einer Professionellen aufzusetzen, die sich (ausschließlich) um ihre eigene Zukunft kümmert und ihr offizielles Spezialgebiet verteidigt, durch das sie ihr Brot verdient."

Die kritische Frage, der wir uns in dieser Angelegenheit gegenübergestellt sehen, lautet: Sollen wir den Koran so verstehen, wie ihn der Prophet des Islams erklärt hat? Oder sollen wir den Koran so verstehen, wie ihn ein moderner Journalist und selbsterklärter Exeget versteht, der sich selbst Fatwa-Befugnis in Glaubenssachen erteilt und seine Zeitschrift zu einem modernen Fatwa-Amt macht, um den Muslimen Fatwas zu *ḥalāl* und *ḥarām*

<sup>20</sup> Mit diesen Ausdrücken verweist sie auf Vorschläge von Salāma Mūsā, die er in seinem Buch *al-Balāġa al-‘aṣriyya wa-l-luġa al-‘arabiyya* dargelegt hat. Diese und weitere arabisierte Ausdrücke hat Mūsā aufgelistet, um die arabische Sprache und Kultur für die Entwicklung der modernen Wissenschaft und den rationalen Zeitgeist sprach- und ausdrucksfähig zu machen. (Anm. der Übersetzerin).

abzugeben. Er meint sogar aus dem Koran herauszulesen, “dass der Engel Gabriel jederzeit und überall, zu irgendeinem Propheten aus irgendeinem Zeitalter mit irgendeiner Sprache herabkommen kann”.

Schließlich ist solch eine moderne Koranlegung als typisches Beispiel dafür zu betrachten, was diejenigen, die ohne Wissen über den Koran reden, treiben und welchen interpretatorischen Erneuerungen, die auf reine Spekulation und persönliche Neigung basieren, das islamische Verständnis ausgesetzt ist.

“Sie haben kein Wissen davon, und auch nicht ihre Väter. Welch schwerwiegendes Wort kommt aus ihren Mündern heraus. Sie sagen nichts als Lüge.” (Sure 18 (al-Kahf), Vers 5)

### 2.3 In Verteidigung unseres Zeitalters und der Würde unseres

Verstandes (*Difāʿan ʿan mantiq ʿaşrinā wa-karāmat ʿuqūlinā*)<sup>21</sup>

[...] Im Namen der Moderne sage ich, dass die Würde des modernen Menschen es nicht zulässt Wissen – damit meine ich jedes Wissen – von Menschen, die keine Spezialisten sind, anzunehmen. Sie wehrt sich dagegen, dass der Aufruf zur Beseitigung der Spezialisierung sich unter uns verbreitet. Wir wissen mit Gewissheit, dass unser Zeitalter seine hervorragenden wissenschaftlichen Fortschritte ausschließlich durch seinen Glauben an Spezialisierung und dank seiner Beharrlichkeit auf strenge Vorschriften verwirklichen konnte, die in keiner wissenschaftlichen Disziplin den Missbrauch durch diejenigen, die über keine Expertise und Spezialisierung verfügen, tolerieren. Wenn es für einen Arzt, einen Astronomen oder einen Agronomen zulässig ist für den Menschen den Koran so auszulegen, wie er ihn versteht, soll es auch für den Gelehrten des Arabischen und den Theologen zulässig sein, ein Buch über Medizin, Astronomie oder Landwirtschaft zu rezipieren und den Menschen Handlungsanweisungen nach ihrem Verständnis zu geben.

Wenn sich jeder – unter der Prämisse, der Koran sei für alle Welten und nicht für die Spezialisten offenbart worden – anmaßt, den Koran ohne Wissen und Kompetenz gemäß seiner eigenen Meinung für die Massen auszulegen, dann sollten wir gleich die Ämter der Muftis und der Šarīʿa-Richter abschaffen, damit sie das islamische Recht nicht monopolisieren, weil der Islam unser aller Religion ist.

<sup>21</sup> ʿAbd ar-Rahmān (Bint aš-Šāṭiʿ), ʿĀʾiša. *al-Qurʾān wa-qaḍāyā l-insān*. Kairo: Dār al-Maʿārif, o. J. S. 347–352.

Derselben Denkweise folgend könnten wir dann der Umma, die ja durch die Last der Entwicklung und des Kampfes um die Zukunft und den Wohlstand überlastet ist, die Kosten der Abteilungen wie arabischer Sprache, Šarī'a, Hadithwissenschaften, Theologie und Islamischer Studien einsparen. Als Umma brauchen wir keine Leute, welche die Spezialisierung in diesen Wissenschaften für sich beanspruchen bzw. die Expertisen und Äußerungen in diesen Wissenschaften professionalisieren. Denn die arabische Sprache ist die Sprache unser aller, der Islam ist die Religion der ganzen Umma und der Koran wurde für alle Menschen herabgesandt.

Natürlich sollten wir die schädlichen Folgen der Monopolisierung und Professionalisierung blockieren. Wir sollten nicht tolerieren, dass eine Gruppe von Juristen das Zivilrecht, eine andere das Strafrecht, eine andere das Völkerrecht oder das islamische Recht monopolisieren, damit sie nicht andere Juristen beschränken, ihre Bewegungsfreiheit beschlagnahmen oder sie in ihrer Berufsausübung einengen.

Wenn wir ihrer Logik von Allgemeinheit der Kultur und Wissenschaft und der Freiheit des Zeitalters treu bleiben sollen, dann sollten auch sie nicht mit der Mentalität desjenigen denken, der seine Spezialisierung verteidigt.

Was ist das für eine Verfälschung der Moderne, welche eine derartige Verunglimpfung des Wertes der Spezialisierung und eine solche Veränderung des Verständnisses von Freiheit und Fortschritt zulässt?

[...] Wenn man sagen würde, der moderne Exeget befasst sich mit diesen Wissenschaften im Angesicht seines Allgemeinwissens, sagten wir, jeder Gymnasiast hätte so viel Vertrautheit mit den Wissenschaften seiner Zeit. Es mangelt auch nicht den Gelehrten der arabischen Sprache und des Korans an solchem Allgemeinwissen, das für alle Intellektuellen zugänglich ist. Dennoch können sie beispielsweise nicht mit der Begründung, dass "das Wissen über den menschlichen Körper allen Menschen gleichermaßen vertraut sei, weil jeder Mensch einen Körper hat", Schriften über Anatomie aufgrund ihres Allgemeinwissens verfassen.

[...] Ich kann es nachvollziehen, wenn sich ein Arzt über koranische Verse äußert, die mit medizinischen Inhalten in Verbindung stehen könnten, oder dass ein Agronom über Koranverse schreibt, in denen es um Pflanzen, Obst, Saat oder Pollen geht. Ich kann es auch nachvollziehen, wenn ein Chemiker sich mit den Versen befasst, die von der göttlichen Allmacht in der ausbalancierten Schöpfung des menschlichen Körpers handeln, innerhalb derer kein anderer Mensch dem anderen gleich ist, oder dass sich ein Geograph für die göttliche Allmacht in der Schöpfung der aufeinanderref-

fenden Meere interessiert<sup>22</sup>: “dieses ist wohlschmeckend, süß, und dieses ist salzig bitter”<sup>23</sup> und “zwischen ihnen ist (aber) ein trennendes Hindernis, (das)s sie (ihre Grenzen) nicht überschreiten”<sup>24</sup>. Ebenfalls, wenn ein Astronom sich jener Verse annimmt, in denen sich die göttliche Allmacht manifestiert, wie beispielsweise: “Gott ist es, der die Himmel ohne Stützen, die ihr sehen könnt emporgehoben [...] hat”<sup>25</sup> oder, dass an der Schöpfung von Himmel und Erde und dem Unterschied von Nacht und Tag wahrlich Zeichen für diejenigen, die Verstand besitzen, zu erkennen sind.<sup>26</sup> All das und ähnliches kann ich nachvollziehen.

Was ich jedoch nicht nachvollziehen kann – und auch nicht nachvollziehen muss –, ist die Gewagtheit einiger moderner Kommentatoren, die durch all diese Disziplinen stapfen und Koraninterpretationen für die Massen veröffentlichen, welche sich mit Medizin, Pharmakologie, Natur, Chemie sowie Geographie, Ingenieurwissenschaften, Astronomie, Tieren, Insekten, Geologie, Biologie, Physiologie und Ethnologie befassen.

Ich könnte derartiges nur nachvollziehen, wenn ich die Logik meines Zeitalters und die Würde meines Verstandes preisgeben und auf dem Gebiet der Wissenschaft so tun würde, als nähme ich mir beliebige Waren von Tausend Produkten, die in den Märkten angeboten werden. Oder wenn ich meinen wissenschaftlichen Stolz, meine Würde aufgäbe und im Zeitalter der Wissenschaft mit der Mentalität meines Dorfes lebte, wo die Wanderverkäufer mit Tausenden von Sorten kommen und mit Trommeln und Hupen alles für alles annoncieren, also “Alleswisserei”, wie unser Populärhumor mancher Behauptung spottet.

[...] Ich lehne es ab, dass diese modernen Exegeten unsere wissenschaftliche Mentalität verspotten – wir haben ja gelernt, “ich weiß es nicht” zu sagen, wenn wir etwas nicht wissen – und ihre Interpretationen mit der Maske der Wissenschaft schmücken, damit wir sie akzeptieren. Das erste wissenschaftliche Prinzip, das unsere Studierenden lernen, ist, bloße Vermutungen abzulehnen. [...] So stehen wir heute im Zeitalter der Wissenschaft mit denjenigen konfrontiert, die so tun, als hätten sie Wissen über alles Religiöse und Weltliche und in das Unsichtbare eintauchen und in die Koranverse über die Auferstehung und das Jenseits Interpretationen hinein-

<sup>22</sup> Verweis auf Sure 55 (ar-Raḥmān), Vers 19, (Anm. der Übersetzerin).

<sup>23</sup> Sure 25 (al-Furqān), Vers 53.

<sup>24</sup> Sure Sure 55 (ar-Raḥmān), Vers 20.

<sup>25</sup> Sure 13 (ar-Rā‘d), Vers 2.

<sup>26</sup> Verweis auf Sure 3 (Āl-Imrān), Vers 190, (Anm. der Übersetzerin).

lesen, die mit keinem autoritativen Text belegt sind und deren Verborgenheit keine Wissenschaft aufgedeckt hat.

Ihre Beleidigung unserer wissenschaftlichen Rationalität und unserer modernen Logik ist so weit gegangen, zu behaupten, dass nur das, was sie tun, im Zeitalter der Wissenschaft zulässig sei. "Sie haben jedoch kein Wissen hierüber. Sie folgen nur Vermutungen; die Vermutungen nützen aber nichts gegenüber der Wahrheit. Lass nun ab von jemandem, der sich von Unserer Ermahnung abkehrt und nur das diesseitige Leben will. Das ist ihr erreichter Wissensstand. Gewiß, dein Herr weiß sehr wohl, wer von Seinem Weg abirrt, und Er kennt sehr wohl die Rechtgeleiteten".<sup>27</sup>

## Literatur

- ‘Abd ar-Raḥmān (Bint aš-Šāṭi’), ‘Ā’iša. *al-I‘ğāz al-bayāni li-l-Qur’ān wa-masā’il Ibn al-Azraq – Dirāsa Qur’āniyya luġawiyya wa-bayāniyya*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, o. J.
- . *al-Qur’ān wa-qaḍāyā l-insān*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, o. J.
- . *al-Qur’ān wa-qaḍāyā l-‘aṣr*. Kairo: Dār al-‘ilm li-l-malayīn, 1978<sup>3</sup>.
- Endreß, Klaus P. und Wolfgang Schaad. *Biologie des Mondes. Mondperiodik und Lebensrhythmen*. Stuttgart: Hirzel, 1997.
- Ḥamīd, ‘Afāf ‘Abdalġafūr. "Min ġuhūd al-mar’a fī tafsīr al-Qur’ān al-karīm fī l-‘aṣr al-ḥadīth". In: *Mağallat kulliyat aš-šari‘a wa-d-dirāsāt al-islāmiyya* 25 (2007), S. 164–232.
- al-Ḥawālī, Safar Ibn ‘Abd ar-Raḥmān. *al-‘Almāniyya. Naṣ’atuhā wa-taṭawwuruhā wa-āṭāruhā fī l-ḥayā al-islāmiyya al-mu‘āṣira*. Dār al-Hiğra, o. J.
- Naguib, Shuruq. "Bint al-Shāṭi’'s Approach to tafsīr: An Egyptian Exegete’s Journey from Hermeneutic to Humanity". In: *Journal of Qur’anic Studies* 17 (2015), S. 45–84.
- Sulaymān, Ḥamza Ḥasan Ṣāliḥ. "Qaḍāyā l-i‘ğāz al-‘ilmī wa-t-tafsīr al-‘ilmī li-l-Qur’ān al-karīm". In: *University of the Holy Qur’an and Islamic Sciences, Al-Harakah* 21 (2019), S. 179–98.

<sup>27</sup> Sure 53 (an-Nağm), Verse 28–30.



Debatte / Debate

Der naturwissenschaftliche Beitrag  
zur Frage der Existenz Gottes  
Allgemeine Grenzen und das Beispiel der  
Anfangssingularität des Universums

*Benedikt Paul Göcke\**

In einem ersten Schritt wird argumentiert, dass die Funktion der auf der Erfahrung des Menschen basierenden Argumente für die Existenz Gottes darin besteht, zu zeigen, dass es erklärungsbedürftige Merkmale der Erfahrungswelt des Menschen gibt, die vor dem Forum der Vernunft nur dann hinreichend erklärt werden können, wenn basierend auf metaphysischen Prinzipien die Existenz des die Erfahrungswelt des Menschen transzendierenden Gottes geschlussfolgert wird, der als ontologische und epistemologische Letztbegründung der Existenz dieser Merkmale fungiert. In einem zweiten Schritt wird argumentiert, dass es verschiedene Erfahrungsrahmen gibt, die sich dadurch unterscheiden, wie die durch die Sinne des Menschen vermittelte Wirklichkeit mittels metaphysischer und erkenntnistheoretischer Prinzipien und Annahmen interpretiert wird, bevor argumentiert wird, dass der Erfahrungsrahmen der modernen Naturwissenschaften sich zwar als der verlässlichste Zugang zur *immanenten* Interpretation der Erfahrungswelt des Menschen bewährt hat, aber aus sich heraus ohne die Hilfe metaphysischer Brückenprinzipien die Frage nach der Existenz Gottes nicht beantworten kann. In Bezug auf die Frage nach der Existenz Gottes erschöpft sich die Rolle der Naturwissenschaften darin, empirische Aussagen, die als Prämissen in Argumenten für die Existenz Gottes vorkommen können, zu stützen oder zu falsifizieren. Die erarbeitete These wird abschließend am Beispiel des Kalām-Argumentes für die Existenz Gottes verdeutlicht, dass auf naturwissenschaftlichen Erkenntnissen basierend die Existenz Gottes argumentativ begründet.

---

\* Katholisch-Theologische Fakultät, Ruhr-Universität Bochum.

## 1. Das Schema erfahrungsbasierter Argumente für die Existenz Gottes

Ein *gültiges* Argument ist ein Argument, bei dem es im Falle der Wahrheit seiner Prämissen aufgrund der logischen Struktur des Argumentes vernünftig ist, von der Wahrheit seiner Schlussfolgerung auszugehen. Ein *schlüssiges* Argument ist ein Argument, das gültig ist und auf wahren Prämissen basiert.<sup>1</sup> Die Rechtfertigung der Wahrheit der Prämissen eines Argumentes muss dabei dem Anspruch genügen, dass sie intersubjektiv für jedes vernunftbegabte Individuum nachvollziehbar ist, das willens ist, sich vorurteilsfrei in die jeweilige Thematik einzuarbeiten.<sup>2</sup> Schlüssige Argumente sind die Königsklasse der Argumente, da es in ihrem Fall vernünftig ist, basierend auf der Wahrheit der Prämissen und der logischen Form des Argumentes, von der Wahrheit der Schlussfolgerung auszugehen. Wenn es also ein Argument gibt, das basierend auf wahren Prämissen aufgrund seiner logischen Form die Schlussfolgerung "Gott existiert" vernunftgemäß nahelegt, dann liegt ein schlüssiges Argument für die Existenz Gottes vor.

Argumente für die Existenz Gottes unterscheiden sich dadurch, ob ihre Prämissen *unabhängig* von der Erfahrung oder *aufgrund* der Erfahrung des Menschen gerechtfertigt werden. Zu den Argumenten für die Existenz Gottes, die a priori voranschreiten, gehören die seit Kant unter dem Titel "ontologischer Gottesbeweis" laufenden Argumente, die versuchen, unabhängig von der Erfahrung des Menschen, alleine basierend auf ontologischen Prinzipien und einer Analyse dessen, was mit dem Begriff "Gott" gemeint ist, die Existenz Gottes zu begründen. Zu den Argumenten für die Existenz Gottes, die a posteriori gerechtfertigt werden, gehören die kosmologischen und empiriktheologischen Argumente, die basierend auf metaphysischen Prinzipien und der Erfahrung des Menschen deduktiv, induktiv oder abduktiv die Schlussfolgerung "Gott existiert" rechtfertigen.

Obwohl die Frage der Schlüssigkeit ontologischer Argumente für die Existenz Gottes eine seit dem Aufkommen von Anselms *unum argumentum* kontrovers diskutierte Frage der philosophischen Theologie ist, stehen im

<sup>1</sup> Vgl. Beckermann, *Logik*, S. 22, für eine weitergehende Analyse der Gültigkeit und Schlüssigkeit eines Argumentes.

<sup>2</sup> Dies setzt eine universale Vernunft des Menschen voraus, die sicherstellt, dass "quer über verschiedene Individuen, aber auch Sprachen und Kulturen hinweg die Frage nach richtigen, sachgemäßen oder sonst wie angemessenen Antworten auf Problemstellungen grundsätzlich sinnvoll ist und dass – zumindest als anzustrebendes Ideal – letztlich auch mit allen gleichermaßen zugänglichen und *für alle zustimmungsfähigen* Antworten auf diese Fragen zu rechnen ist." (Löffler, "Vernunftbezug", S. 6).

Folgenden die erfahrungsbasierten Argumente für die Existenz Gottes im Zentrum der Analyse.<sup>3</sup> Es lässt sich zeigen, dass diese sich notwendigerweise an einem fünfstufigen argumentativen Schema orientieren, da nur dieses Schema ermöglicht, von der Erfahrung des Menschen auf die Existenz Gottes zu schließen.

(1) *Der empirische Sachverhalt*: In einem erfahrungsbasierten Argument für die Existenz Gottes muss zunächst eine durch die Erfahrung des Menschen gerechtfertigte Erkenntnis über das Bestehen eines bestimmten Sachverhaltes in der Welt formuliert werden. Es muss gezeigt werden, dass es aufgrund der Erfahrung des Menschen vernünftig ist, anzunehmen, dass in der empirischen Wirklichkeit ein bestimmtes Merkmal x zu finden ist. Wenn es nicht einen durch die Erfahrung des Menschen entdeckten in der Welt bestehenden Sachverhalt gäbe, der im Argument durch die Existenz Gottes erklärt werden soll, dann wäre das entsprechende Argument trivialerweise kein erfahrungsbasiertes Argument.

(2) *Die Prinzipien*: Anschließend müssen Prinzipien, wie beispielsweise der Satz vom Grunde, formuliert werden, mit deren Hilfe gezeigt werden kann, dass das Bestehen des empirischen Sachverhaltes einer hinreichenden Erklärung bedarf. In der Regel sind diese Prinzipien entweder metaphysische oder wissenschaftstheoretische Prinzipien, die selbst a priori oder a posteriori gerechtfertigt sind, und sich in ihrem Geltungsbereich mindestens auf die gesamte Erfahrungswelt des Menschen erstrecken. Ohne die Formulierung und Rechtfertigung dieser Prinzipien könnte nicht gezeigt werden, dass der empirische Sachverhalt eines erfahrungsbasierten Argumentes für die Existenz Gottes tatsächlich ein *Explanandum* ist, das nicht durch ontologischen Zufall, sondern nur durch ein weitergehendes *Explanans* erklärt werden kann.

(3) *Der Schritt in die Transzendenz*: Als nächstes muss gezeigt werden, dass sich die Erklärung des empirischen Sachverhaltes nicht alleine unter Bezug auf innerweltliche Ursachen formulieren lässt und daher das Bestehen des Explanandums aufgrund der verwendeten Prinzipien über den Bereich der innerweltlichen Ursachen hinaus in den Bereich welttranszendierender Ursachen führt.<sup>4</sup> Es muss also gezeigt werden, dass Merkmal x nur auf

---

<sup>3</sup> Für eine weitere Analyse der philosophischen Möglichkeit von Argumenten für die Existenz Gottes vgl. Röd, *Vernunft*; Feser, *Five Proofs*; Müller, "Gottesbeweise"; Göcke, "Metaphysik"; Göcke, "Offenbarung"; Göcke, "Existence of God" sowie Buchheim et al., *moderne Vernunft*.

<sup>4</sup> Eine welttranszendierende Entität ist eine metaphysische Entität, die existieren könnte, auch wenn das physikalische Universum nicht existiert. Vgl. Göcke, "Unmög-

eine Art und Weise hinreichend erklärt werden kann, die impliziert, dass es eine welttranszendierende Ursache für x gibt. Die verwendeten Prinzipien können dabei als argumentative Brückenprinzipien verstanden werden, um vom weltimmanenten Bereich ausgehend Aussagen über den welttranszendierenden Bereich zu treffen. Wenn sich ein erfahrungsbasiertes Argument für die Existenz Gottes nicht auf solche Brückenprinzipien stützen würde, die zeigen, dass das Explanans keine innerweltliche Ursache, sondern nur eine welttranszendierende Ursache sein kann, dann käme es nicht über den Bereich der erfahrbaren Welt hinaus und könnte daher prinzipiell nicht die Existenz Gottes begründen, der, wenn er existiert, welttranszendierend ist. Sobald ein Argument für die Existenz Gottes diesen Schritt der Begründung der Existenz einer welttranszendierenden Entität getan hat, hat es bereits gezeigt, dass es durch die Erfahrung entdeckte Merkmale der Welt gibt, deren Bestehen über die Welt hinausweist und die Existenz eines welttranszendierenden Explanans impliziert. Es hat, wenn es schlüssig ist, bis zu dieser Stelle bereits gezeigt, dass das Bestehen des empirischen Sachverhaltes in der Welt nicht aus sich heraus hinreichend erklärbar ist.<sup>5</sup>

(4) *Die Letztbegründung*: In einem nächsten Schritt muss ein erfahrungsbasiertes Argument für die Existenz Gottes zeigen, dass die argumentativ entdeckte welttranszendierende Entität über keinerlei Merkmale verfügt, die wiederum erklärungsbedürftig sind. Es muss also gezeigt werden, dass die transzendente metaphysische Entität, die Merkmal x hinreichend erklärt, über kein Merkmal y verfügt, das selbst erklärungsbedürftig ist. Wenn dies gezeigt ist, dann ist gezeigt, dass diese Entität aufgrund ihres Wesens die ontologische und erkenntnistheoretische Letztbegründung für das Merkmal x ist. Wenn ein erfahrungsbasiertes Argument für die Existenz Gottes dies nicht begründen könnte, dann wäre es nicht in der Lage, zu zeigen, dass mit der identifizierten welttranszendierenden Ursache die hinreichende Erklärung des empirischen Befundes gegeben ist und somit wäre die im Argument gegebene Erklärung keine hinreichende Erklärung für x: Es müsste noch das Merkmal y dieser Entität erklärt werden.

(5) *Die Gottesfrage*: In einem letzten Schritt muss gezeigt werden, dass die welttranszendierende Entität dergestalt beschaffen ist, dass sie über

---

lichkeit", für eine weitere Analyse des Zusammenhanges von Theologie und Metaphysik.

<sup>5</sup> An dieser Stelle ist der ontologische Naturalismus im Falle eines schlüssigen Argumentes bereits widerlegt, da ein solches Argument zeigt, dass es metaphysische Entitäten gibt, die als welttranszendierende Entitäten kein Bestandteil naturwissenschaftlicher Theoriebildung sein können. Die Existenz Gottes ist bis zu dieser Stelle freilich noch nicht erwiesen.

die Attribute verfügt, die mit dem Gottesbegriff verbunden sind. Wenn das Argument nicht zeigen kann, dass die welttranszendierende und letztbegründende Ursache des empirischen Befundes über die Welt über diejenigen Attribute verfügt, die semantisch mit dem Gottesbegriff verbunden sind, dann hat es nur die Annahme der Existenz einer welttranszendierenden und letztbegründenden Entität plausibilisiert, aber nicht gezeigt, dass diese Entität mit dem identisch ist, was "Gott" genannt wird. Zu zeigen, dass die argumentativ entdeckte Entität unter den Gottesbegriff fällt, ist aber insofern schwierig, da es keine Einigkeit darüber gibt, wie der Gottesbegriff a priori semantisch genau zu bestimmen ist, weil sich in der Geschichte der Menschheit unterschiedliche Gottesbegriffe sowohl aufgrund verschiedener Argumente für die Existenz Gottes als auch aufgrund unterschiedlicher Annahmen über den Gehalt göttlicher Offenbarung entwickelt haben, die zu unterschiedlich nuancierten Auffassungen darüber führen, welche Bedingungen notwendig und hinreichend dafür sind, dass eine Entität unter den Gottesbegriff fällt. Erst wenn gezeigt worden ist, dass die welttranszendierende Entität mit Gründen als "Gott" adressiert werden kann, kann ein erfahrungsbasiertes Argument für die Existenz Gottes sein Beweisziel erreichen und in der Formulierung der Schlussfolgerung "Gott existiert" seinen Abschluss finden.

Basierend auf der Analyse der fünfgliedrigen Struktur erfahrungsbasierter Argumente für die Existenz Gottes lässt sich *in nuce* festhalten, dass die Funktion dieser Argumente darin besteht, zu zeigen, dass es erklärungsbedürftige Merkmale der Erfahrungswelt des Menschen gibt, die vor dem Forum der Vernunft nur dann hinreichend erklärt werden können, wenn basierend auf bestimmten philosophischen Prinzipien die Existenz einer die Erfahrungswelt des Menschen transzendierenden Entität geschlussfolgert werden kann, die als ontologische und epistemologische Letztbegründung der Existenz dieser Merkmale fungiert und über die Attribute verfügt, die mit dem Gottesbegriff verbunden sind.

## 2. Der naturwissenschaftliche Erfahrungsrahmen und die Frage nach Gott

Die Frage, ob es ein schlüssiges erfahrungsbasiertes Argument für die Existenz Gottes geben kann, hängt zum einen davon ab, ob gezeigt werden kann, dass es empirische Merkmale der Erfahrungswelt des Menschen gibt, die nicht weltimmanent erklärt werden können, und zum anderen davon,

ob philosophische Prinzipien gerechtfertigt werden können, mit deren Hilfe gezeigt werden kann, dass die einzige Entität, die diese Merkmale hinreichend erklärt, *eo ipso* über die Attribute verfügt, die uns dazu berechtigen, sie "Gott" zu nennen.

Um zu beantworten, ob es ein empirisches Merkmal der Erfahrungswelt des Menschen gibt, das als Explanandum für ein solches Argument dienen kann, ist es heuristisch sinnvoll, den Begriff des Erfahrungsrahmens einzuführen: Ein Erfahrungsrahmen ist ein theoretisches Gebilde, das durch verschiedene Annahmen und Prinzipien konstituiert wird, die implizit oder explizit unsere Urteile, über die durch die Sinne des Menschen vermittelte Wirklichkeit bestimmen. Ein Erfahrungsrahmen ist somit einem jeden konkreten Erfahrungsurteil vorgelagert: Ohne Erfahrungsrahmen gibt es keine Erfahrungsurteile, was bedeutet, dass der jeweilige Erfahrungsrahmen bestimmt, welche Erfahrungsurteile wir aufgrund der Wahrnehmung der empirischen Welt fällen (können). Da es nicht der Fall ist, dass es notwendigerweise genau einen Erfahrungsrahmen gibt, welcher der Erfahrung aller Menschen a priori vorgelagert ist, sondern sich sowohl historisch wie systematisch verschiedene Erfahrungsrahmen identifizieren lassen, die sich überdies im Laufe der Zeit verändern können, sind Erfahrungsrahmen nur ein relatives und kein absolutes a priori unserer Erfahrungsurteile.<sup>6</sup>

Obwohl sich in der Geschichte der Menschheit zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Kulturen unterschiedliche Erfahrungsrahmen finden lassen, die zu unterschiedlichen Urteilen darüber führen, was in der Erfahrungswelt des Menschen der Fall ist, hat sich aus globaler Perspektive ein bestimmter Erfahrungsrahmen als besonders zuverlässig für unser Verständnis der empirischen Welt herausgestellt: Der naturwissenschaftliche Erfahrungsrahmen, der anhand spezifischer Rationalitätskriterien und

<sup>6</sup> Vgl. Tetens, *Wissenschaftstheorie*, S. 84, für eine weiterführende Analyse des Begriffs des Erfahrungsrahmens: "Es ist grundverkehrt, so einfachhin von Erfahrungen zu reden. Wir erfahren nichts von der Wirklichkeit ohne einen apriorischen Erfahrungsrahmen, der seinerseits weder beweisbar noch widerlegbar ist. Erfahrungen sind daher auf einen a priorischen Erfahrungsrahmen zu beziehen. Genau genommen müssen wir unsere Erfahrungen in folgender Weise formulieren: Im apriorischen Erfahrungsrahmen R machen wir Erfahrungen der Art E." Der naturwissenschaftliche Erfahrungsrahmen ist Teil des umfassenderen wissenschaftlichen Erfahrungsrahmens: Jedes naturwissenschaftliche Urteil ist ein wissenschaftliches Urteil, aber nicht jedes wissenschaftliche Urteil ist ein naturwissenschaftliches Urteil. Laut Hoyningen-Huene, *Systematicity*, S. 35–36, sind folgende Aspekte charakteristisch für den wissenschaftlichen Zugang zur Wirklichkeit: "These dimensions are descriptions, explanations, predictions, the defense of knowledge claims, critical discourse, epistemic connectedness, an ideal of completeness, knowledge generation, and the representation of knowledge."

Untersuchungsmethoden anhand des jeweiligen naturwissenschaftlichen Kenntnisstandes zunächst die begründet anzunehmenden Merkmale der Erfahrungswelt des Menschen identifiziert, also Auskunft darüber gibt, welche empirischen Partikularurteile begründet gefällt werden können, und anschließend in der Form von Theorien und Modellen ausgedrückte empirisch überprüfbare und falsifizierbare Erklärungen für die dem Menschen durch die Sinne vermittelten Eindrücke der ihn umgebenden empirischen Welt entwickelt.<sup>7</sup> Der naturwissenschaftliche Erfahrungsrahmen hat sich deswegen als der beste uns zur Verfügung stehende Erfahrungsrahmen für das Verständnis der durch die Sinne gegebenen empirischen Wirklichkeit bewährt, weil er nicht nur die Entwicklung zuverlässiger Technologie, sondern darüber hinaus die hinreichende Erklärung zahlreicher natürlicher Phänomene in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ermöglicht, deren Erfolg in Form des Schlusses auf die beste Erklärung durch die adäquate naturwissenschaftliche Annäherung an das Wesen der Natur selbst erklärt werden kann.<sup>8</sup>

Wenngleich der naturwissenschaftliche Erfahrungsrahmen der zuverlässigste Weg ist, um herauszufinden, welche empirischen Sachverhalte in der Erfahrungswelt des Menschen bestehen, ist der naturwissenschaftliche Erfahrungsrahmen aus sich heraus prinzipiell nicht in der Lage, Fragen nach der Existenz welttranszendierender Entitäten zu beantworten. Obwohl in den Naturwissenschaften häufig mittels abduktiver Schlüsse auf die Existenz von Entitäten geschlossen wird, die, genau wie transzendente Entitäten, unbeobachtbar sind, bleiben die ontologischen Implikationen dieser Schlussfolgerungen und damit der Gegenstandsbereich naturwissenschaftlicher Aussagen im Unterschied zur klassischen Naturphilosophie per definitionem auf den Bereich der weltimmanenten und daher den naturwissenschaftlichen Untersuchungsmethoden zugänglichen Phänomene beschränkt.<sup>9</sup> Die Naturwissenschaften können aus diesem Grund die Frage nach der Existenz Gottes weder positiv noch negativ beantworten.

---

<sup>7</sup> Vgl. Tetens, *Wissenschaftstheorie*, S. 86: "Und nicht zuletzt ist es auch eine objektive Eigenschaft der Welt, dass sich nicht beliebige Grundsätze als apriorische Erfahrungsrahmen eignen und sich jedenfalls in der Kulturgeschichte nur begrenzt viele grundsätzlich unterschiedliche apriorische Erfahrungsrahmen haben etablieren können."

<sup>8</sup> Für eine weitere Analyse des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit vgl. Göcke, "Theologie".

<sup>9</sup> Aus diesem Grund findet sich in keinem seriösen Lehrbuch der Naturwissenschaften Aussagen, die vorgeben, aus naturwissenschaftlichen Gründen die Existenz Gottes begründet oder widerlegt zu haben.

Wenn dennoch davon die Rede ist, dass die Naturwissenschaften Erkenntnisse zu Tage gefördert hätten, die *unmittelbar* die Existenz Gottes widerlegt oder bewiesen hätten, liegt eine wissenschaftstheoretische Grenzüberschreitung und Verzerrung der Sachlage vor, die häufig eine Mischung von schlechter Naturwissenschaft und schlechter Philosophie ist. Es wäre aber verfehlt, dem naturwissenschaftlichen Erfahrungsrahmen, auch wenn er Fragen nach der Existenz Gottes nicht *direkt* beantworten kann, keinerlei Stimmrecht bezüglich erfahrungsbasierter Argumente für die Existenz Gottes zuzugestehen. Der naturwissenschaftliche Beitrag zur Frage der Existenz Gottes ist ein *indirekter* Beitrag, der sein Potential immer dann verwirklicht, wenn es um die Rechtfertigung der Wahrheit, der für die erfahrungsbasierten Argumente für die Existenz Gottes charakteristischen empirischen Prämissen geht. Hier ist der naturwissenschaftliche Erfahrungsrahmen die verlässlichste uns zur Verfügung stehende Quelle der Rechtfertigung oder Falsifikation der empirischen Merkmale der Wirklichkeit unter Bezug auf den gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Kenntnisstand. Obwohl die Naturwissenschaften nie direkt die Existenz Gottes widerlegen oder bestätigen können, sind sie in der Lage, indirekt zur Schlüssigkeit eines Argumentes für die Schlussfolgerung "Gott existiert" beizutragen, indem sie entweder die Wahrheit der empirischen Prämisse bestätigen, falsifizieren oder begründen, warum die Wahrheit der Prämissen laut gegenwärtigem naturwissenschaftlichen Kenntnisstand weder begründet noch falsifiziert werden kann und deswegen kein Urteil über die Wahrheit der entsprechenden Prämisse gefällt werden sollte.

Genau aus diesem Grund sind erfahrungsbasierte Argumente für die Existenz Gottes auf den permanenten Diskurs mit den Naturwissenschaften im Sinne einer wissenschaftlich engagierten philosophischen Theologie angewiesen, da die Plausibilität dieser Argumente stets an den gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Kenntnisstand gebunden bleibt, der entscheidend dafür ist, ob das Argument berechtigterweise von der Existenz eines bestimmten empirischen Merkmals der empirischen Welt ausgehen kann. Da sich der naturwissenschaftliche Kenntnisstand jederzeit ändern kann, folgt, dass die Schlüssigkeit erfahrungsbasierter Argumente für die Existenz Gottes nie abschließend festgestellt werden kann, sondern immer an den jeweiligen naturwissenschaftlichen Kenntnisstand gebunden ist. Je kontroverser das Explanandum eines solchen Argumentes in der naturwissenschaftlichen Gemeinschaft ist, desto kontroverser wird daher auch die

Schlüssigkeit des jeweiligen auf diesem Merkmal aufbauenden Argumentes sein.<sup>10</sup>

### 3. Das Kalām-kosmologische Argument, die Anfangssingularität des Universums und die Existenz Gottes

Im Folgenden wird abschließend und in aller Kürze skizziert, wie ein Argument für die Existenz Gottes basierend auf naturwissenschaftlichen Erkenntnissen entwickelt werden kann. Dabei werden Aspekte des in der islamischen Theologie beheimateten Kalām-kosmologischen Argumentes aufgegriffen, das von vielen Philosophen und Theologen als das in der gegenwärtigen Diskussion überzeugendste Argumente für die Existenz Gottes aufgefasst wird. Der muslimische Philosoph al-Ġazāli hat das Argument in seiner einfachsten Form wie folgt formuliert: „Jedes Seiende, das anfängt zu existieren, hat eine Ursache seines Anfanges. Nun ist die Welt aber ein Seiendes, das anfängt zu existieren. Also gibt es eine Ursache des Anfanges der Welt.“<sup>11</sup> Während sich die Rechtfertigung der Prämissen des Kalām-Argumentes in der gegenwärtigen Diskussion auch auf rein philosophische Begründungen der Unmöglichkeit einer anfangslosen Welt stützt, die zu zeigen bemüht sind, dass eine anfangslose Welt eine aktuelle Unendlichkeit wäre, die Annahme einer aktuellen Unendlichkeit aber zu logischen Widersprüchen und absurden Schlussfolgerungen führt und daher von der Endlichkeit der Vergangenheit des Universums und somit von seinem Anfang ausgegangen werden muss, steht im Folgenden nur die empirische Rechtfertigung des zeitlichen Anfanges der Existenz des Universums, wie sie in

<sup>10</sup> Dies zeigt sich derzeit wohl am deutlichsten in der kontroversen Diskussion der Frage, ob es biologische Gründe für die Annahme einer irreduziblen Komplexität gibt, welche bestimmte Formen der Evolutionstheorie falsifizieren würde. Vgl. Löffler, „Wissenschaft“, S. 372: „*Intelligent Design (ID)*: diese seit den 1990ern verbreitete Position behauptet, bestimmte evolutionäre Weiterentwicklungen könnten nicht anders erklärt werden als dadurch, dass es so etwas wie intelligente Baupläne in der Natur gäbe: wo es nämlich sprunghafte Komplexitätszunahmen in neuen Arten gibt, weil mehrere bislang unverbundene Merkmale plötzlich zu einer völlig neuen Funktionalität zusammentreten, dort versage die übliche evolutionäre Erklärung, hier habe eine zufällige Kombination stattgefunden.“

<sup>11</sup> Vgl. Copan, „Introduction“, S. 4: „The Muslim philosopher al-Ghazali presented [this argument] in this simple form: ‘Every being which begins has a cause for its beginning; now the world is a being which begins; therefore, it possesses a cause for its beginning’” (Ibid.).

der gegenwärtigen Kosmologie zu finden ist, im Zentrum der Argumentation.<sup>12</sup>

Der naturwissenschaftliche Erfahrungsrahmen hat sich seit der Entwicklung der allgemeinen Relativitätstheorie verstärkt mit der raumzeitlichen Ausdehnung des uns empirisch zugänglichen Universums befasst. Dabei hat sich gezeigt, dass die Annahme, dass das physikalische Universum vor ungefähr 13,8 Milliarden Jahren aus einer Anfangssingularität entstanden ist, eine empirisch sehr gut begründete kosmologische Annahme ist, die zwar nicht ohne Alternativen ist, aber doch von der Mehrheit der Physikerinnen und Physiker geteilt wird. Es besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass unter Bezug auf unseren gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Kenntnisstand gezeigt werden kann, dass ein empirisches Merkmal unseres Universums darin besteht, dass es einen zeitlichen Anfang seiner Existenz vor 13,8 Milliarden Jahren hatte, der umgangssprachlich als "Big Bang" bezeichnet wird.<sup>13</sup>

Die Aussage, dass das Universum einen zeitlichen Anfang seiner Existenz hatte, ist ein vielversprechendes Merkmal der empirischen Welt, das für ein erfahrungsbasiertes Argument für die Existenz Gottes genutzt werden kann. Wir halten zunächst als Prämisse fest:

(1) Das Universum hat einen zeitlichen Anfang seiner Existenz [*Der empirische Sachverhalt*]

Vor dem Hintergrund dieser empirischen Prämisse müssen die Prinzipien genannt und idealerweise gerechtfertigt werden, die für das Argument zentral sind. Hier spielt der Satz vom Grunde und das aus ihm folgende Prinzip, dass alles, was einen zeitlichen Anfang seiner Existenz hat, eine hinreichende Ursache seiner Existenz haben muss, eine zentrale Rolle. Ohne das Prinzip im Einzelnen zu rechtfertigen, halten wir fest:

<sup>12</sup> Für eine ausführliche Analyse des Kalām-Argumentes vgl. Copan und Craig *Philosophical Arguments* sowie Copan und Craig, *Scientific Evidence*.

<sup>13</sup> Vgl. Craig und Sinclair, "Science", S. 17: "The standard hot Big Bang model, as the Friedmann-Lemaitre model came to be called, [...] describes a universe which is not eternal in the past, but which came into being a finite time ago. Moreover, – and this deserves underscoring – the origin it posits is an absolute origin *ex nihilo*. For not only all matter and energy, but space and time themselves come into being at the initial cosmological singularity. [...] On such a model the universe originates *ex nihilo* in the sense that it is false that something existed prior to the singularity."

(2) Alles, was einen zeitlichen Anfang seiner Existenz hat, hat eine hinreichende Ursache seiner Existenz. [*Die Prinzipien*]

In Bezug auf die Existenz des Universums kann (2) als allquantifizierende Aussage wie folgt konkretisiert werden:

(3) Wenn das Universum einen zeitlichen Anfang seiner Existenz hat, dann hat das Universum eine hinreichende Ursache seiner Existenz.

Basierend auf (1) und (3) kann mittels *modus ponens* gefolgert werden:

(4) Es gibt eine hinreichende Ursache für die Existenz des Universums.

Der nächste argumentative Schritt besteht darin, zu zeigen, dass die hinreichende Ursache der Existenz des Universums keine weltimmanente Ursache sein kann. Im Falle der Existenz des Universums kann dieser Fall *per definitionem* ausgeschlossen werden, da jede mögliche weltimmanente Ursache, die angeführt werden könnte, bereits die Existenz des Universums, dessen Teil sie wäre, voraussetzen würde und diese daher nicht verursachen kann:<sup>14</sup>

(5) Es gibt keine weltimmanente hinreichende Ursache für die Existenz des Universums. [*Der Schritt in die Transzendenz*]

Da die einzige Alternative zu einer weltimmanenten Ursache für die Existenz des Universums eine welttranszendierende Ursache ist, kann mittels eines Zwischenschrittes auf die Existenz einer hinreichenden welttranszendierenden Ursache für den zeitlichen Anfang der Existenz des Universums geschlossen werden:

---

<sup>14</sup> Ob vor dem uns bekannten Universum ein anderes Universum existierte, ist eine Frage, die naturwissenschaftlich nicht beantwortet werden kann, da die naturwissenschaftliche Erkenntnis prinzipiell nur bis zur Planck-Epoche vordringen kann. Selbst wenn die Existenz unseres Universums im Sinne der Multiversums-Theorie die kausale Wirkung der Existenz eines vorherigen Universums wäre, würde dies die Frage nach dem Grund der Existenz unseres Universums nur nach vorne verschieben, da dann gefragt werden müsste, was der Grund für die Existenz des vorherigen Universums gewesen ist.

(6) Wenn es keine weltimmanente hinreichende Ursache für die Existenz des Universums gibt, dann gibt es eine hinreichende welttranszendierende Ursache für die Existenz des Universums.

Also:

(7) Es gibt eine hinreichende welttranszendierende Ursache für die Existenz des Universums. [Folgt aus (5) und (6)]

In einem nächsten Schritt muss gezeigt werden, dass die welttranszendierende hinreichende Ursache für die Existenz des Universums über keine Merkmale verfügt, die wiederum erklärungsbedürftig sind. Es muss also gezeigt werden, dass die welttranszendierende Ursache die ontologische und erkenntnistheoretische Letztbegründung für die Existenz des Universums ist. Eine solche Begründung wird sich auf folgende Argumente stützen: Da laut naturwissenschaftlichem Erfahrungsrahmen die gesamte materielle Raumzeit erst mit der Anfangssingularität des Universums anfang zu existieren, kann ausgeschlossen werden, dass die Ursache der Existenz des Universums selbst eine materielle Entität in der Raumzeit des Universums ist. Sie kann also weder einen zeitlichen Anfang ihrer Existenz haben noch eine aus Materie bestehende Entität sein. Die welttranszendierende Ursache des Universums ist also eine immaterielle Entität, die zumindest vor der Erschaffung des Universums unabhängig von Zeit und Raum existiert hat, was bedeutet, dass sie außerhalb der Zeit existiert und in diesem Sinne ewig ist. Da es vor der Anfangssingularität keine Naturgesetze gegeben hat, kann die Ursache des zeitlichen Anfangs der Existenz des Universums darüber hinaus kein naturgesetzlich erklärbares *Ereignis* sein. Da die einzige alternative Erklärung des Bestehens eines Sachverhaltes, die uns zur Verfügung steht, eine Erklärung ist, die nicht auf Ereignisse rekurriert, sondern auf personale Handlungsintentionen, kann geschlossen werden, dass die Ursache der Anfangssingularität über Handlungsintentionen verfügt und damit als eine personale Ursache verstanden werden kann. Die welttranszendierende Ursache muss also die Intention gehabt haben, das Universum zu erschaffen. Da Handlungsintentionen der Anfang einer Kausalkette sind, bedeutet dies, dass die Ursache der Existenz des Universums in der personalen Ursache selbst ihren Ursprung nimmt, und damit dem Kriterium der Letztbegründung genügt. Wir können also mit einem Zwischenschritt festhalten:

(8) Wenn es eine hinreichende welttranszendierende Ursache der Existenz des Universums gibt, dann ist die welttranszendierende Ursache

der Existenz des Universums eine immaterielle, ewige und personale Ursache, die aufgrund ihrer ihr eigenen Intentionen die Anfangssingularität verursacht, und damit die Letztbegründung für den Anfang der Existenz des Universums ist. [*Die Letztbegründung*]

Also:

(9) Die welttranszendierende Ursache der Existenz des Universums ist eine immaterielle, ewige und personale Ursache, die aufgrund ihrer ihr eigenen Intentionen die Anfangssingularität verursacht, und damit die Letztbegründung für den Anfang der Existenz des Universums ist. [Folgt aus (7) und (8)]

Als letztes muss das Argument zeigen, dass die argumentativ entdeckte welttranszendierende Entität die notwendigen und hinreichenden Bedingungen erfüllt, um als "Gott" bezeichnet zu werden. Zumindest in Bezug auf den traditionellen Gottesbegriff, demzufolge Gott der immaterielle, ewige und personale Schöpfer der Welt ist, kann dieser Schritt für unsere Zwecke thetisch gesetzt werden:

(10) Gott existiert genau dann, wenn die welttranszendierende Ursache der Existenz des Universums eine immaterielle, ewige und personale Ursache ist, die aufgrund ihrer ihr eigenen Intentionen die Anfangssingularität verursacht, und damit die Letztbegründung für den Anfang der Existenz des Universums ist.

Also:

(11) Gott existiert. [Folgt aus (9) und (10)]

Das formulierte Argument für die Existenz Gottes ist ein deduktiv gültiges Argument: Wenn die Prämissen wahr sind, dann ist es nicht möglich, dass die Schlussfolgerung falsch ist. Die entscheidende Prämisse des Argumentes in dieser Form ist dabei die naturwissenschaftlich begründete Erkenntnis, dass das Universum einen zeitlichen Anfang seiner Existenz hat. Solange diese Annahme naturwissenschaftlich gut begründet ist, kann sie für das skizzierte Argument für die Existenz Gottes genutzt werden, um zu zeigen, dass basierend auf metaphysischen Prinzipien die Existenz des die Erfahrungswelt des Menschen transzendierenden Gottes geschlussfolgert werden kann, der als ontologische und epistemologische Letztbegründung des Anfangs der Existenz des Universums fungiert. Das heißt aber auch, dass die Plausibilität des skizzierten Argumentes notwendigerweise an den naturwissenschaftlichen Kenntnisstand gebunden ist, und die philosophi-

sche Theologie für diese Argumentationsform auf den ständigen Dialog mit den Naturwissenschaften angewiesen ist.

#### 4. Literatur

- Beckermann, Ansgar. *Einführung in die Logik*. Berlin: de Gruyter, 2014.
- Buchheim, Thomas et al. (Hg.). *Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Copan, Paul. "Introduction." In: Paul Copan und William Lane Craig (Hg.): *The Kalam Cosmological Argument. Volume Two. Scientific Evidence for the Beginning of the Universe*. New York: Bloomsbury, 2018, S. 1–11.
- und William Lane Craig (Hg.). *The Kalam Cosmological Argument. Volume One. Philosophical Arguments for the Finitude of the Past*. New York: Bloomsbury, 2018.
- . *The Kalam Cosmological Argument. Volume Two. Scientific Evidence for the Beginning of the Universe*. New York: Bloomsbury, 2018.
- Craig, William Lane und James D. Sinclair. "The Kalam Cosmological Argument: "Science" Excerpt". In: Paul Copan und William Lane Craig (Hg.): *The Kalam Cosmological Argument. Volume Two. Scientific Evidence for the Beginning of the Universe*. New York: Bloomsbury, 2018, S. 12–79.
- Feser, Edward. *Five Proofs of the Existence of God*. San Francisco: Ignatius Press, 2017.
- Göcke, Benedikt Paul. "An Analytic Theologian's Stance on the Existence of God." In: *European Journal for Philosophy of Religion* 5/2 (2013), S. 129–146.
- . "Theologie als Wissenschaft: Allgemeine wissenschaftstheoretische Grundlagen der Diskussion der Wissenschaftlichkeit christlicher Theologie". In: B. Göcke (Hg.). *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 1. Historische und systematische Perspektiven*. Münster: Aschendorff, 2018, S. VII–XLIV.
- . "Gottesbeweise, Offenbarung und propositionaler Gehalt. Über den Glauben nachdenken mit Dei Filius." In: Julia Knop, Michael Seewald (Hg.). *Das erste vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2019, S. 117–135.
- . "Realistische Metaphysik und Gottesbeweise. Reflektionen über den Kern der Debatte zwischen "analytischer" und "kontinentaler" Theologie." In: Hans-Joachim Höhn et al. (Hg.). *Wir müssen reden. Analytische*

- und Kontinentale Theologie im Dialog (Quaestiones Disputatae)*. Freiburg i. Br.: Herder, 2020.
- . “Notiz über die Unmöglichkeit einer Theologie ohne Metaphysik.” In: Benedikt Paul Göcke und Christian Pelz (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 3. Theologie und Metaphysik* (Studien zur Theologie, Ethik und Philosophie). Münster: Aschendorff, 2020, S. 423–425.
- Hoyningen-Huene, Paul. *Systematicity. The Nature of Science*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Löffler, Wienfried. “Warum die Wissenschaft Gott nicht braucht.” In: *Lebendige Seelsorge* 60 (2009), S. 368–374.
- . “Der Vernunftbezug der Theologie. Ein europäisches Erbe und seine Gefährdungen.” In: *ET-Studies* 11/1 (2020), S. 3–23.
- Müller, Klaus. “Rückkehr der Gottesbeweise? Erkundungen zu einer strittigen Denkform.” In: Georg Augustin und Klaus Krämer (Hg.): *Gott denken und bezeugen. Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag*. Freiburg: Herder, 2008, S. 56–72.
- Röd, Wolfgang. *Der Gott der reinen Vernunft. Ontologischer Gottesbeweis und rationalistische Philosophie*. München: C.H. Beck, 2009.
- Tetens, Holm. *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung*. München: C.H. Beck, 2013.



Die *isrāʿiliyyāt*  
Rekonstruktion oder Biblisierung des Korans?  
Versuch einer Analyse der Funktion und Nutzung  
der jüdisch-christlichen Überlieferungen in der  
islamischen Exegesetradition

Tuğrul Kurt\*

## 1. Einführung

Der Begriff *isrāʿiliyyāt* als Terminus technicus bezeichnet im Allgemeinen die überlieferten Informationen, die vor allem in der Koranexegese (*tafsīr*), den Hadithkompendien und Geschichtswerken vorzufinden sind und sich auf überwiegend jüdische und christliche Quellen stützen. Sie spielen eine wichtige Rolle in der Koranforschung, da sie zum besseren Verständnis der koranischen Narrative beizutragen. Jedoch herrscht kein Konsens bezüglich der genauen Definition und Vorstellung über die Art und Weise, wie mit solchen Überlieferungen im Rahmen der Koranexegese umgegangen werden soll. Somit stellt sich also die Frage nach der Akzeptanz und Autorität der *isrāʿiliyyāt*-Überlieferungen für die Auslegung der Offenbarung. Dieser Beitrag beschäftigt sich mit einigen ausgewählten Beispielen der Exegesetradition, um die Verwendung und Funktion der *isrāʿiliyyāt* in Bezug auf den Koran kurz darzustellen.

## 2. Bedeutung des Begriffes *isrāʿiliyyāt*

Der Begriff *isrāʿiliyyāt* ist der Plural von *isrāʿiliyya*, welches wiederum von *isrāʿīl* abgeleitet ist. Dieser Name findet im Koran als Beiname *Yaʿqūbs* (Jakob) Erwähnung, der auch im koranischen Verständnis ein Erzvater der Juden ist.<sup>1</sup> Betrachtet man nun jedoch die konkrete Anführung der Begriffe innerhalb der koranischen Offenbarung, ist zu erkennen, dass neben der

---

\* Berliner Institut für Islamische Theologie, Humboldt-Universität.

<sup>1</sup> Für mehr Informationen vgl. aṭ-Ṭaʿlabī, *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*.

Bezeichnung *banū isrāʾil* (“Söhne Israels”) auch Wörter wie *yahūd*, *hādū* und *hūdan* als Bezeichnungen für Juden verwendet werden. Eine genauere Analyse der Verwendung der Begriffe an den jeweiligen Passagen des Korans zeigt, dass *banū isrāʾil* die Bezeichnung für die gemeinsame Geschichte des Volkes Israel ist. Somit referieren alle Verse über die *banū isrāʾil* auf die gemeinsame, von den Juden und Christen geteilte Geschichte<sup>2</sup>. Alle Stellen im Koran, in denen die Söhne Israels angesprochen werden, sind mit dem allgemeinen- literarischen Erzählcharakter des Korans konform und dienen dazu, die Erstzuhörerschaft durch Erinnerungsbrücken<sup>3</sup>, nämlich die *qīṣaṣ al-anbiyāʾ* (“Prophetengeschichten”) anzusprechen und einen gemeinsamen, geschichtlichen Nenner zu bilden.<sup>4</sup> Immer wenn der Begriff *banū isrāʾil* verwendet wird, werden alttestamentarisch konnotierte Motive und Narrative angeführt, wie etwa Q 7/137:

“Und wir gaben dem Volk, das (vorher) unterdrückt war, die östlichen und westlichen Gegenden des Landes zum Erbe, (- jenes Landes) das wir gesegnet haben. Und das schöne Wort (der Verheißung) deines Herrn ging an den Kindern Israel in Erfüllung (zum Lohn) dafür, daß sie geduldig waren. Und wir zerstörten, was Pharao und sein Volk (vorher) gemacht, und was sie (an Bauten) errichtet hatten.”<sup>5</sup>

Somit sind also diejenigen angesprochen, die das Alte Testament kennen und es als Heiliges Buch oder einen Teil des Heiligen Buches ansehen. Wenn jedoch der Koran sich nur auf die jüdischen Stämme der arabischen Halbinsel bezieht, die zweifelsohne insbesondere in medinensischen Suren zu den Ansprechpartnern der koranischen Offenbarung gehörten,<sup>6</sup> werden

<sup>2</sup> Damit ist das gemeinsame Narrativ der Juden und Christen gemeint, welches die Geschichte der Söhne Israels bis zur Kreuzigung Jesu aufarbeitet.

<sup>3</sup> Ich benutze den Begriff in Anlehnung an Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*.

<sup>4</sup> Weiter unten wird dieser Gedanke noch einmal aufgegriffen und konkretisiert.

<sup>5</sup> Übersetzung von Paret. Vgl. auch Genesis 13:14–16:14: “Als nun Lot sich von Abram getrennt hatte, sprach der HERR zu Abram: Hebe deine Augen auf und sieh von der Stätte aus, wo du wohnst, nach Norden, nach Süden, nach Osten und nach Westen. Denn all das Land, das du siehst, will ich dir und deinen Nachkommen geben für alle Zeit und will deine Nachkommen machen wie den Staub auf Erden. Kann ein Mensch den Staub auf Erden zählen, der wird auch deine Nachkommen zählen. Darum mach dich auf und durchzieh das Land in die Länge und Breite, denn dir will ich’s geben.” Vgl. auch Exodus 12:1–18:27.

<sup>6</sup> Es ist zu beachten, dass es sich dabei nicht um “die Juden” im allgemeinen Sinne, sondern um arabische Juden oder Juden auf der arabischen Halbinsel handelte, die zum Teil andere liturgische oder auch theologische Vorstellungen hatten; vgl. Leker, *Jews and Arabs*.

die Begriffe *hādū*, *yahūd* und *hūdan* verwendet. Die folgende Tabelle fasst die verschiedenen Formen der Anrede in Bezug auf die Juden zusammen:

Begriffe	Mekkanische Suren	Medinensische Suren
Banū Isrāʿīl	Q7/105, 134, 137, 138; Q10/90, 93; Q17/2, 4, 101, 104.; Q19/58; Q20/47, 80, 94; Q26 /17, 22, 59, 197; Q27/76; Q32/23; Q40/53; Q43/59; Q44/30; Q45/16; Q46/10.	Q2/40, 47, 83, 122, 211, 246; Q3/49, 93; Q5/12, 32, 70, 72, 78, 110; Q61/6, 14.
Hādū	-	Q2/62, 111; Q 4/46, 160; Q5/41, 44, 69; Q6/164; Q16/118; Q22/17; Q62/6
Yahūd	-	Q2/113, 120; Q3/67; Q5/18, 51, 64, 82; Q9/30.
Hūdan	-	Q2/135, 140.

Diese koranische Verwendung des Begriffes *banū isrāʿīl* als gemeinsames Narrativ der Juden und Christen spiegelt sich auch in der Exegese von solchen Erzählungen im Koran wieder: Die Interpretation relevanter Verse erfolgt nicht nur durch das Zurückgreifen auf jüdische Quellen, sondern auch ganz besonders durch die Inanspruchnahme von christlichen Quellen. Somit ist naheliegend, dass die Exegeten den terminus technicus *isrāʿīliyyāt* in vollem Bewusstsein der koranischen Verwendung des Begriffs für beide religiöse Traditionen benutzt haben.

### 3. Eine kurze Geschichte der Verwendung des Begriffes *isrāʿīliyyāt* bis zum 14. Jh.

Die ersten Spuren dieses Begriffs in der muslimischen *tafsīr*-Literatur findet man laut Jakob Meir Kister bei Ḥammād Ibn Salama (gest. 783), einem Tradenten, dessen Glaubwürdigkeit und Autorität umstritten ist.<sup>7</sup> In seinem Aufsatz über die Entstehung der prophetenbiographischen Literatur<sup>8</sup> erwähnt er die Überlieferungen der "Söhne Israels", die zum besseren Ver-

<sup>7</sup> Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Saʿd b. Manīʿ al-Baṣrī Kātib al-Wāqidi (gest. 845), *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kabīr*, VII, S. 282.

<sup>8</sup> Kister, "The Sirah Literature", S. 354.

ständnis der koranischen Erzählungen herangezogen wurden.<sup>9</sup> Diese und auch die These des osmanischen Historikers Kâtip Çelebi (gest. 1657), der Wahb Ibn Munabbih (gest. 732 n. Chr.), einem der wichtigsten Tradenten der *isrâ'iliyyât*, ein Buch namens *Kitâb al-Isrâ'iliyyât* und somit die erste Benutzung dieses Begriffs zuschreibt, sind nicht mit Sicherheit nachweisbar.<sup>10</sup>

Ab dem 10./4. Jh. fand in den muslimischen Quellen allmählich der Begriff *isrâ'iliyyât* Verwendung. Während zuvor der Begriff *al-kutub* für die jüdischen und christlichen Überlieferungen verwendet wurde,<sup>11</sup> fand im 4. Jahrhundert der Hidschra ein Wandel statt.<sup>12</sup> Die sich ab dem 10./4. Jh. verändernden politischen Zustände hatten auch Einfluss auf die sozialen Strukturen und wissenschaftliche Diskurse. Viele Begriffe erfuhren einen Bedeutungswandel. So auch der Begriff *al-kutub*, der allmählich seinen Platz für den Begriff *isrâ'iliyyât* räumte.<sup>13</sup> Auch wenn z.B. Maqdisî, ein wichtiger muslimischer Gelehrte des 10. Jahrhunderts (gest. 966) den Begriff *isrâ'iliyyât* nicht explizit nennt, zeigt er sich einigen jüdischen und christlichen Überlieferungen gegenüber kritisch.<sup>14</sup> Erst Mas'ûdî (gest. 956), erwähnt den Begriff *isrâ'iliyyât*, in seinem Werk *Murûğ ad-ğahab* explizit.<sup>15</sup>

Allerdings verwendet er den Begriff nicht konsequent für Überlieferungen aus diesem Genre. Ob diese Verwendung wertneutral oder bewertend ist,<sup>16</sup> ist aus der Gesamtheit der Aussagen Mas'ûdîs zwar nicht endgültig

<sup>9</sup> "These stories were extended and supplemented by additional material derived from Jewish, Christian and Zoroastrian sources, transmitted by converts from these religions to Islam. It is evident that these "biblical stories" had to get the approval of the orthodox circles. This could only be achieved, as is usual in Islam, by an utterance transmitted on the authority of the Prophet. The utterance used in this case ("Narrate [traditions] concerning the Children of Israel and there is nothing objectionable [in that]") legitimized the flood of the "biblical" legends and stories which poured into the domain of Islam. The first compilation of this kind seems to have been the book of Hammâd b. Salamah (d. 167/783), a contemporary of Ibn Ishaq, entitled *Aḥbâr banî isrâ'îl*." Ibid.

<sup>10</sup> Khoury negiert diese Theorie von Çelebi. Vgl. Khoury, *Wahb b. Munabbih*, S. 247–254. Vgl. hierzu auch: Döner, "İsrâ'iliyyât", S. 1–39.

<sup>11</sup> Döner, "İsrâ'iliyyât", S. 11.

<sup>12</sup> Dieser Wandel fand sowohl in der systematischen Theologie, der Philosophie und im islamischen Recht statt und hatte zur Folge, dass Begriffe und bestimmte theologische Konzepte neu definiert wurden. Vgl. hierzu Kurnaz, "Who is the Lawgiver?", S. 328.

<sup>13</sup> Vgl. Kuzdişli, "El-Kütüb'ten İsrailiyyat'a bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu", S. 131–164.

<sup>14</sup> Vgl. al-Maqdisî, *al-Bad' wa-t-târîḥ*.

<sup>15</sup> "(Diese Überlieferungen) sind eng verbunden mit den *isrâ'iliyyât*-Überlieferungen (Geschichten) und die erstaunlichen Geschichten der See." al-Mas'ûdî, *Murûğ ad-ğahab*, II, S. 245.

<sup>16</sup> Öztürk, "Kur'an Kıssaları", S. 17.

zu sagen, aber dass dieser Begriff nur in dieser Passage angeführt wird und keine weitere Erklärung findet, lässt darauf schließen, dass er diesen nicht als *Terminus technicus* verwendet<sup>17</sup>. Somit hatte er wohl keinen größeren Einfluss auf die Entwicklung des Begriffes. Bei Ibn al-Murağğāʿa (gest. 11. Jahrhundert<sup>18</sup>) findet man ebenfalls den Begriff, der den *isnād*<sup>19</sup> der Überlieferung von Wahb Ibn Munabbih über die Söhne Salomons mit einem kritischen Ton<sup>20</sup> kommentiert.<sup>21</sup>

Auch Abū Ḥāmid al-Ġazzālī (gest. 1111) benutzt den Begriff für sämtliche Überlieferungen über die Propheten der *banū Isrāʿīl*. In seinem Werk *Ihyāu ʿUlūm ad-dīn*<sup>22</sup> macht er auf solche Überlieferungen mit Formulierungen wie *“fi l-isrāʿīliyyāt”* oder *“ruwiya fi l-isrāʿīliyyāt”* aufmerksam.<sup>23</sup>

Allerdings sei erwähnt, dass auch bei al-Ġazzālī, wie bei al-Masʿūdī, der Begriff wertneutral gebraucht wird, es gibt keinen Hinweis darauf, dass al-Ġazzālī deren Legitimität als Auslegungsmaterial auf irgendeine Weise bewertet.<sup>24</sup> Auch der mālikitische Jurist Ibn al-ʿArabī (gest. 1148) verwendet ähnliche Formulierungen wie al-Ġazzālī. So macht er etwa bei der Besprechung von Prophetenerzählungen (*qiṣaṣ al-anbiyāʾ*) u.a. über Abraham<sup>25</sup>, Moses<sup>26</sup>, und Jesus<sup>27</sup> auf die *isrāʿīliyyāt* aufmerksam. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern führt Ibn al-ʿArabī diese Überlieferungen jedoch unter Vorbehalt an. Auch wenn er sich der *isrāʿīliyyāt* bedient, ist er der Meinung, dass sie den eigentlichen Sinn der koranischen Erzählung veränderten.<sup>28</sup> Seine Bedenken, die *isrāʿīliyyāt* als exegetisches Material heranzuziehen, finden erst bei Ibn Taymiyya (gest. 1328) und seinen Schülern,

<sup>17</sup> Tottoli, “Term Isrāʿīliyyāt”, S. 195.

<sup>18</sup> Wann er genau verstorben ist, ist nicht ganz zu klären. Vgl. Elad, *Medieval Jerusalem*, S. 69–71.

<sup>19</sup> Die Kette der Überlieferer.

<sup>20</sup> Es scheint auch hier, dass die sonderbaren, kritisch erscheinenden Überlieferungen (hier nur dieses Beispiel) durch die beiläufige Erwähnung, dass sie aus den *isrāʿīliyyāt* stammen, kritisch betrachtet worden sind.

<sup>21</sup> Döner, “Isrāʿīliyyāt”, S. 12.

<sup>22</sup> Al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, *Ihyāʾ ʿulūm ad-dīn*, Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1982, IV, S. 34, 52, 277, 336, 352, 365. Vgl. für diese Stellen: Döner, “Isrāʿīliyyāt”, S. 12.

<sup>23</sup> *Ibid.* IV, S. 52.

<sup>24</sup> Es ist aber zu erwähnen, dass auch bei Masʿūdī dieser Begriff zwar keine intensive Verwendung oder einer Definition erfährt, aber dennoch aus dem Kontext, gesagt werden kann, dass zumindest für “sonderbare” und “eigenständige” Überlieferungen dieser Begriff verwendet wird. Dass al-Masʿūdī dieses in Bezug auf die “erstaunlichen Geschichten der See” verwendet, könnte ein Indiz dafür sein.

<sup>25</sup> Ibn al-ʿArabī, *Ahkām al-Qurʾān*, S. 13.

<sup>26</sup> *Ibid.*, III, S. 379.

<sup>27</sup> *Ibid.*, III, S. 451.

<sup>28</sup> Vgl. Ibn al-ʿArabī, *Ahkām al-Qurʾān*, III, S. 265.

Ibn Qayyim al-Ğawziyya (gest. 1350) und Ibn Kaṭīr (gest. 1373), Nachklang. Diese Exegeten nehmen die *isrāʿiliyyāt*-Überlieferungen systematisch unter die Lupe.<sup>29</sup> Damit erfährt das Heranziehen von Überlieferungsmaterial, dessen Quellen jüdischen oder christlichen Ursprungs sind, eine kritische Reflexion, die darin resultiert, dass die Verwendung von *isrāʿiliyyāt*-Überlieferungen in der Exegese als eine kontroverse, für manche Theologen, gar dem Wahrheitsgehalt der Offenbarung schadende Methode gesehen wird. Laut Ibn Taymiyya müssten die *isrāʿiliyyāt*-Überlieferungen kritisch betrachtet werden und mit dem Inhalt des Koran vereinbar sein. Außerdem dürfen *isrāʿiliyyāt*-Überlieferungen nur zum besseren Verständnis der koranischen Narrationen dienen. Ibn Taymiyya unterscheidet drei verschiedene Kategorien von *isrāʿiliyyāt*-Überlieferungen, die zu berücksichtigen bzw. zu unterscheiden sind:

1. “*isrāʿiliyyāt*-Überlieferungen, die in muslimischen Quellen überliefert und deren Gültigkeit bezeugt werden.
2. *isrāʿiliyyāt*-Überlieferungen, die nicht mit denen übereinstimmen, die wir in unseren Quellen als Lüge bezeichnet haben.
3. *isrāʿiliyyāt*-Überlieferungen über die geschwiegen wird, und zwar aus den beiden (o.g.) Aspekten heraus. So glauben wir weder daran noch leugnen wir sie. Es ist zulässig, wie bereits erwähnt wurde, sie anzuführen/über sie zu berichten.”<sup>30</sup>

Einer der Gründe, weshalb nach dem 12.–13. Jahrhundert die *isrāʿiliyyāt* kritisch reflektiert und teilweise auch als eine Art Fremdkörper angesehen wurden, ist die Tatsache, dass auf der einen Seite durch die Invasion und Verwüstungen der Mongolen und dem Fall Bagdads<sup>31</sup> mystisch- esoterische Gedankenmuster immer mehr Zuspruch fanden<sup>32</sup> und auf der anderen Seite das Verhältnis zu den Christen durch die Kreuzzüge spannungsbeladen war. Ausgehend davon, entstand das Bedürfnis, die islamischen Grundprinzipien und auch die Methodik in der Auslegungstradition neu zu denken.<sup>33</sup> Es gibt in Bezug auf die *isrāʿiliyyāt* keine Kriterien für die Überprüfung des Authenti-

<sup>29</sup> Tottoli, “Term *Isrāʿiliyyāt*”, S. 208.

<sup>30</sup> Ibn Taymiyya, *Mağmūʿa al-fatawā*, S. 366.

<sup>31</sup> Vgl. Krämer, *Geschichte des Islam*, S. 164–166.

<sup>32</sup> Schiitische Gruppierungen, wie die Ismaeliten, haben eine wichtige Rolle bei der Vermittlung von mystisch-esoterischem Gedankengut, vgl. Ay, *Alamut Sonrası Nizārī İsmailiği*.

<sup>33</sup> Zu dem weit verbreiteten und in diesem Kontext als plausibel angesehenem Argument, dass der Fall Bagdads 1258 eine wichtige Rolle im Wandel des muslimischen

zititätsgrads der jeweiligen Überlieferungen, wie es etwa aus der Hadithwissenschaft bekannt ist. Zumindest haben sich bekannte Überprüfungsmechanismen nicht wie in den Hadithwissenschaften durchgesetzt. Ibn Taymiyya versucht eben deshalb diese Überlieferungen kritisch zu betrachten, ohne sie vollständig auszuschließen. Ihm zufolge sind diejenigen *isrāʿiliyyāt*-Überlieferungen, welche den vorhandenen Quellen und dem Koran nicht widersprechen, als Mittel zum besseren Verständnis der koranischen Botschaft durchaus heranzuziehen, nur dürfen sie nicht als Grundlage für Glaubensinhalte benutzt werden. Zudem müssten sie anhand der Überliefererkette nach ihrer Authentizität überprüft werden. Informationen, die nicht dem besseren Verständnis dienen, sind seiner Ansicht nach nicht zu berücksichtigen, so etwa die Namen und die Anzahl der Siebenschläfer der *aṣḥāb al-kaḥf* und die Fellfarben ihrer Hunde, Informationen über die Beschaffenheit des Stabes Mose oder die Namen der Vögel, die Gott für Abraham auferstehen ließ.<sup>34</sup>

Das Problem der Verwendung der *isrāʿiliyyāt*-Überlieferungen innerhalb der muslimischen Exegesetradition liegt insbesondere in ihrer Legitimität als Auslegungsmaterial für die koranische Offenbarung. Muslimische Exegeten, so scheint es, distanzieren sich im Laufe der Zeit immer stärker von außerislamischem Material zur Interpretation des Koran. Die Entwicklung dieses Diskurses wurde oben nur kurz angesprochen. Jedoch bleibt die Frage nach den Dynamiken dieses Prozesses ein Forschungsdesiderat und soll hier nicht weiter betrachtet werden.

Wie weiter oben erläutert wurde, sind die *isrāʿiliyyāt* schriftliche oder mündliche Überlieferungen der Juden oder Christen auf der arabischen Halbinsel, die zur Exegese von relevanten Stellen im Koran herangezogen werden. Somit sind die *isrāʿiliyyāt*-Überlieferungen als Kulturträger<sup>35</sup> zu sehen und beinhalten Informationen, die zur Rekonstruktion der Erstzuhörerschaft der koranischen Offenbarung dienen können. Sie sind daher wie eine Bestandsaufnahme der religiösen Tradition der arabischen Halbinsel in der Spätantike und im frühen Mittelalter zu betrachten. Daher gewinnt auch eine religionswissenschaftliche Untersuchung der *isrāʿiliyyāt*-Überlieferungen große Bedeutung für die Koranforschung. Um dies umsetzen zu können, ist eine genauere Herkunftsbestimmung solcher Materialien

---

Denkens geführt habe, gibt es Ansätze, die die "Niedergangsthese" kritisch betrachten, vgl. Bauer, *Islamisches Mittelalter*.

<sup>34</sup> Vgl. Ibn Taymiyya, *Mağmūʿat ar-rasāil*, III, S. 383 und *Mağmūʿa al-fatāwā*, XIII, S. 154–155.

<sup>35</sup> Pregill, "Isrāʿiliyyāt", S. 215.

nötig, was sich allerdings als besonders schwierig erweist. Denn bei den *isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen ist auf den ersten Blick nicht zu erkennen, ob sie jeweils in Anlehnung an kanonische oder apokryphe Texte der jüdischen bzw. christlichen Tradition tradiert wurden. Bei den Überlieferungen, die die kanonischen Texte als Grundlage haben, ist mittels heutiger Forschungsmethoden zu großen Teilen eine Rekonstruktion möglich. Es ist nicht ungewöhnlich, dass Exegeten die genaue Quelle der betreffenden Erzählung, die sie aus den *isrāʿīliyyāt* zitieren, angeben. So finden sich Ausführungen, die darauf hinweisen, dass die Erzählung in der Tora<sup>36</sup> (*at-tawrāt*) und in der neutestamentarischen Tradition – oder nur im Evangelium – (*al-inğīl*) anzutreffen sind.

Weitaus problematischer ist die Ermittlung der Quellen aus apokryphen oder pseudepigraphischen Texten. Nach meinen Recherchen erwähnen die Exegeten in der Regel die apokryphen Quellen nicht. Es bleibt sogar unerwähnt, ob die jeweilige Tradition aus jüdischen oder christlichen Quellen entnommen wurde. Darüber hinaus besteht die Problematik, dass neben jüdischen und christlichen Traditionen auch lokale, teilweise zoroastrische Einflüsse mit unter dem Genre der *isrāʿīliyyāt* angeführt und nicht genauer differenziert werden. Vor diesem Hintergrund sollten im Rahmen der Studien zum Koran, die direkt oder indirekt die *isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen erwähnen und/oder bearbeiten, die jeweiligen Überlieferungen im Hinblick auf ihren Ursprung untersucht werden. Dies ist allerdings eine schwierige Aufgabe, da die Überlieferungen nicht immer Wort für Wort von den möglichen Quellen übernommen worden, sondern in die islamische Literatur durch etwaige Veränderungen hineingeflossen sind. Deswegen ist eine genauere Analyse der Texte genauso wichtig wie die Beziehungen der Tradenten oder Kompilatoren zu den Juden oder Christen. Denn die apokryphen oder pseudepigraphischen Texte sind mehr als nur theologisch relevante Texte. Sie sind auch zugleich identitätsstiftende Texte, die sowohl den Zeitgeist als auch das geistige und kulturelle Erbe der jeweiligen Tradition widerspiegeln. Diese Art von Überlieferungen werden fortgeschrieben und umstrukturiert.<sup>37</sup> Die apokryphen Texte dienten dem besseren Verständnis

<sup>36</sup> Hiermit werden in der muslimischen Exegesetradition zum Teil auch einige andere Bücher des Alten Testaments impliziert.

<sup>37</sup> Zum Beispiel wird als Sprache der Erlösung und des Paradieses das Arabische hervorgehoben. In den jüdischen und syrisch-christlichen Quellen ist jeweils das Hebräische bzw. das syrisch-aramäische die Sprache der Erlösung. Bei den muslimischen Exegeten wird das Syrische und Hebräische als vergangene Sprache der alten Völker und Propheten gesehen, welches vom Arabischen abgelöst wurde. Vgl. Muqātil, *at-Tafsīr*, IV, S. 613.

der Bibel und könnten, wie Isabel Lang es treffend formuliert, als “interpreted Bible” gesehen werden.<sup>38</sup> Diese wurden wiederum insbesondere durch die vorherrschende und verbreitete mündliche Tradition rezipiert und erweitert. In diesem Sinne könnte man auch die *isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen bei den muslimischen Exegeten, als eine Art *interpreted Qurʿan* verstehen.

Um dennoch zwischen jüdisch und christlich geprägten *isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen im Groben unterscheiden zu können, wird vorgeschlagen, die christlichen Quellen der *isrāʿīliyyāt* als *naṣrāniyyāt* oder *masīḥiyyāt* zu bezeichnen. Dieser Ansatz trägt zu größerer analytischer Trennschärfe bei.

#### 4. Funktion und Nutzen der *isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen

Der Rückgriff der muslimischen Exegeten auf die *isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen ist auf die Intention der Rekonstruktion des Offenbarungskontextes zurückzuführen. Aufgrund dessen wurden die jüdisch-christlichen Quellen der arabischen Halbinsel berücksichtigt. Dieses Vorhaben ist insofern eine plausible Konsequenz, als dass sich der dynamische Charakter des Korans, der in einem Kommunikationsprozess mit seiner Hörergemeinschaft entstanden ist und somit vieles von den Verhältnissen der Urgemeinde repräsentiert, hierin äußert.<sup>39</sup> Bei der Auslegung der Verse, die einen biblisch konnotierten Hintergrund aufweisen, war es also für die Exegeten naheliegend, sich auf jüdisch-christliches Material zu beziehen.

Zunächst muss hier die Frage gestellt werden, weswegen die Propheten-zählungen im Koran nur rudimentär erwähnt werden. Eine in der Koranforschung weit verbreitete Annahme ist, dass der Koran biblisches Material und Wissen verarbeitet und somit eine *Biblisierung* des Korans stattfindet.<sup>40</sup> Dass sich die muslimischen Exegeten dementsprechend mit bibli-

---

“Die Taten der Söhne Adams (Menschen) werden auf syrisch geschrieben. Und welche Sprache sprechen die Menschen? Wahrlich, werden (deren Taten) syrisch niedergeschrieben, auch die Rechenschaft wird auf syrisch gehalten, aber wenn sie (die Menschen) ins Paradies hineintreten so werden sie arabisch reden, die Sprache Muḥammads, auf ihm Allahs Segen und Frieden.”

Es scheint so, als hätten die muslimischen Gelehrten dieses Motiv der Sprache der Erlösung bzw. des Paradieses übernommen, vgl. Kurt, “Kurʿan Araştırılmaları” S. 513–530.

<sup>38</sup> Lang, *Intertextualität*, S. 12.

<sup>39</sup> Zu diesem Gedanken vgl. Özsoy, *Kurʿan ve Tarihsellik Yazıları* und Şeker, *Der Koran als Rede und Text*.

<sup>40</sup> Vgl. Speyer, *Erzählungen im Qoran*.

schem Material befassen, sei somit ein nötiger Schritt zum besseren Verständnis.<sup>41</sup> Der biblische Hintergrund der Erstzuhörerschaft des Korans ist als nötige Basis für die Offenbarung selbst und das Verständnis des Korans vorauszusetzen. Es muss aber gleichermaßen betont werden, dass der Koran eine Neuakzentuierung vollzieht. Die Geschichte von den Propheten und alten Völkern wird als Erinnerungsbrücke angesprochen, ohne in die Geschichte einzuführen und nähere Erklärungen anzuführen, so zum Beispiel in der Geschichte um *Hūd*, bzw. das Volk 'Ād. Der Bericht über ihren Frevel und die darauf folgende Bestrafung dient der Ermahnung der Gläubigen, diese Fehler nicht zu wiederholen. Eine Biblisierung des Korans bleibt hier aus. Vor diesem Hintergrund ist das Rekurrieren auf die *isrāʿīliyyat*-Überlieferungen ein kontroverses Anliegen. Während es eine eher positive Haltung gegenüber dieser Überlieferungstradition gibt und diese Überlieferungen auch dazu beitragen können, das eigene Weltbild zu erweitern, gibt es auf der anderen Seite die Haltung, diese *isrāʿīliyyat*-Überlieferungen *per se* nicht anzunehmen. Die Frage, ob eines der beiden oder überhaupt eines dieser Haltungen dazu führen können, die Intention der Offenbarung zu rekonstruieren, ist ein zentrales Anliegen der Koran- und Exegeseforschung.

Ein Beispiel für den rudimentären Erzählcharakter des Korans sind Geschichten, in denen keine konkreten Namen und Orte erwähnt werden, die muslimischen Exegeten aber *isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen hinzufügen. Zum Beispiel wird Šit (Seth) in den Koranexegesen als Nachfolger Adams und als Prophet dargestellt. Hierzu werden Q 87/18–19 und Q 3/33–34 angeführt. Seth sei das Geschenk Gottes für Adam und Eva, da sie Abel verloren haben.<sup>42</sup> Ebenfalls wird z.B. bei aṭ-Ṭabarī<sup>43</sup> oder ar-Rāzī<sup>44</sup>, Kālib Ibn Yafūna (Kaleb, Sohn des Jefunnes), im Kommentar zu Q 2/246 und Q 5/12 als Nachfolger Moses, bzw. Yūšaʿ Ibn Nūn angeführt. Zu Q 2/259 erwähnt z.B. aṭ-Ṭabarī<sup>45</sup>, dass Daniel (Dāniyāl) ein Prophet sei und zur Zeit des Nebukadnezar gelebt habe. Er sei unter den Sklaven(kindern) gewesen, die Nebukadnezar auserwählte und unter seinen Offizieren verteilte bzw. nach Babylon brachte. Durch seine Mithilfe sei Nebukadnezar auch getötet worden. Aber nicht nur Propheten aus dem alttestamentlichen Kontext werden erwähnt. Es werden auch mögliche Propheten aufgezählt, die zwischen Jesus und Muhammad gelebt haben sollen, wie beispielsweise Ğirġis

<sup>41</sup> Vgl. Lang, *Intertextualität*, S. 22.

<sup>42</sup> Vgl. Muqātil, *at-Tafsīr*, I, S. 471.

<sup>43</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ĝāmiʿ*, V, S. 294.

<sup>44</sup> Rāzī, *Tafsīr*, XI, S. 323.

<sup>45</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ĝāmiʿ*, XVII, S. 373.

(Sergius- eine genaue Bestimmung, um welche bekannte Person aus dem Christentum es sich handelt, lässt sich nichtgeben). Während er z.B. bei al-Baidāwī (III, 197) mit Zacharias und Yaḥyā erwähnt wird, die in unruhigen und frevelhaften Zeiten ihre Beständigkeit im Glauben nicht verlieren, beschreibt az-Zamaḥṣarī<sup>46</sup> seine Vorzüge und sagt, dass er, obwohl er gekocht und verbrannt wurde, unversehrt blieb.

Aber die *isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen wurden nicht nur dafür genutzt, um zusätzliche Namen von Propheten anzuführen, sie haben auch dazu geführt, dass ein ontologisches und soziologisches Verständnis entstanden ist. Beispielsweise basiert das Verständnis vom ersten Menschen und seiner Gattin auf Grundlage der *isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen. Obwohl der Koran nicht den Namen der Frau von Adam erwähnt und sie, anders als im biblischen Kontext, nicht diejenige ist, die die erste Sünde begeht, wird innerhalb der Koranexegese durch die *isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen das koranische Verständnis durch das biblische ersetzt.<sup>47</sup> So auch im Kontext der Erschaffung der Frau. Obwohl im Koran, z.B. in Q 7/189 und auch Q 4/1 betont wird, dass Mann und Frau aus einem Wesen (*nafs*) erschaffen wurden, fügt die Koranexegese hier biblische Motive hinzu, die ein völlig anderes, außerkoranisches Bild vermitteln. So sei nach aṭ-Ṭabarī (gest. 923) mit “[...] aus einem einzigen Wesen erschuf” Adam und mit “[...] und der daraus einen Partner/eine Partnerin erschuf [...]” Eva gemeint.<sup>48</sup> Zudem sei Eva, die unter diesem Namen im Koran gar nicht auftaucht, aus der Rippe Adams erschaffen.<sup>49</sup> Auch habe sie Adam dazu verleitet, vom verbotenen Baum zu essen. Es sind aber nicht nur die biblischen Erzählungen, die die Abhängigkeit und die Schuld Evas bei der “Ursünde” beschreiben. Es gibt auch *isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen, die weiterführend sind und im Grunde das Bild der Frau im patriarchalischen Sinne prägen. So überliefert Yaḥyā Ibn Sallām (gest. 815) von Abū Hurayra (gest. 678), dass die Frau ihren Ehemann nicht betrügen würde, wenn es Eva nicht gegeben hätte. Die Beispiele, die biblische Motive in der Koranexegese zeigen, welche dem koranischen Erzählstil und auch der Intention nicht entsprechen, sind viele an der Zahl und ließen sich hier nicht alle aufzählen.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Az-Zamaḥṣarī, *al-Kaššāf*, I, S. 36.

<sup>47</sup> In der mekkanischen Sure Q 20/120–121, ist davon die Rede, dass der Satan Adam einflüsterte und daraufhin er und seine Frau vom verbotenen Baum aßen.

<sup>48</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʿ*, XIII, S. 303.

<sup>49</sup> Muḡāhid, *Tafsīr*, I, S. 265.

<sup>50</sup> Weitere Beispiele behandle ich in meiner Dissertation “Über die christlichen Quellen der *isrāʿīliyyāt*-Materialien. Ein quellenhistorischer Beitrag zur Rekonstruktion des Christlichen in der Zeit der Offenbarung des Korans”.

## 5. Fazit

Anhand der angeführten Beispiele ist ersichtlich, dass es beim Heranziehen von *isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen um die Erläuterung von Koranstellen geht, die bei den Generationen nach dem Ableben des Propheten kein Echo im Gedächtnis der Zuhörerschaft mehr erzeugten. Denn im Koran findet man keine weiteren Erklärungen zu den jeweiligen Stellen. Da es nur wenige authentische Prophetenüberlieferungen zu den Koranstellen gibt, ist davon auszugehen, dass die Urgemeinde des Korans diese Erzählungen kannte. Nun wurden in den Generationen nach der Urgemeinde des Korans zum Verständnis dieser Koranstellen jüdische und christliche Quellen herangezogen. Die Exegeten *rekonstruierten* also durch die *isrāʿīliyyāt* das kollektive Gedächtnis der Erstadressaten, um einen besseren Zugang zum Text zu ermöglichen. Die Beschäftigung mit jüdisch-christlichem Material verhalf aber nicht nur zu einem besseren Verständnis von einzelnen Koranstellen, sondern diente auch dem Wunsch der jungen muslimischen Kultur, eine islamische Offenbarungsgeschichte als Ganzes zu konstruieren: eine islamische Offenbarungsgeschichte, die mit dem Propheten Adam begonnen und sich lückenlos bis zum Propheten Muḥammad fortgesetzt hatte. Auch wenn die *isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen überwiegend im Kontext der Koranexegese und des Hadithes diskutiert werden, finden sie Resonanz auch in geographischen, kosmologischen und historiographischen Werken und somit in einer großen Bandbreite an muslimischer Literatur. Ausgehend von der Funktion und der oben erwähnten vielseitigen Überlieferungen ist meiner Meinung nach die *isrāʿīliyyāt*-Literatur eher als eine Ressource für die Exegeten zu verstehen und somit nicht als eines der Rekonstruktionsdynamiken der koranischen Offenbarung. Denn wie oben dargestellt, zeigen viele *isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen eher ein konträres Bild zur koranischen Darstellung. Dennoch ist diese Überlieferungskultur ein wichtiges Gut, um die religiöse Landschaft der frühen muslimischen Gelehrten zu rekonstruieren, zudem die *isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen auch apokryphe jüdische und christliche Motive in ihre Werke involvieren. Somit würde eine Erforschung der *isrāʿīliyyāt*-Literatur auch zu den Forschungen zum Christen- und Judentum im spätantiken Orient und unter muslimischer Herrschaft einen Beitrag leisten. Aus dieser Perspektive sollte die *isrāʿīliyyāt*-Literatur eher dazu dienen, einen generellen Überblick über den geistigen Horizont der damaligen Gelehrten, die Wissensbestände ihrer Zeit (*isrāʿīliyyāt*-Überlieferungen) in ihre Werke aufzunehmen.

## Literatur

- Assmann, Jan. *Religion und kulturelles Gedächtnis*. München: C.H. Beck, 2007.
- Ay, Zahide. *Alamut Sonrası Nizarî İsmaililiği*. Istanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012.
- Bauer, Thomas. *Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient*. München: C.H. Beck, 2018.
- Döner, Ertuğrul. “İsrâiliyyât Kavramının Oluşum ve Olgunlaşma Süreci”. In: *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2015), S. 1–39.
- Elad, Amikam. *Medieval Jerusalem and Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*. Leiden: Brill 1999.
- al-Gazzâlî, Abū Ḥamid Muḥammad. *İhyâ' ulûm ad-dîn*. Beirut: Dâr al-Ma'rifa, 1982.
- Ibn al-'Arabî, Abū Bakr Muḥammad. *Ahkâm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-ma'rifa, 2003.
- Ibn Taymiyya, Taqî ad-Din Aḥmad. *Mağmû'a al-fatāwā*. 'Abdarrahmân Ibn Muḥammad Ibn Qâsim (Hg.). Medina: Muğamma' al-Malik Fahd li-Ṭibâ'at al-Muḥaf aş- Şarîf, 1995.
- Khoury, Raif Georges. *Wahb b. Munabbih*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1972.
- Kister, Jacob Meir. “The Sirah Literature”. In: Alfred Beeston et al. (Hg.). *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, S. 352–367.
- Krämer, Gudrun. *Geschichte des Islam*. München: C.H. Beck, 2008.
- Kurnaz, Serdar. “Who is the Lawgiver? The Hermeneutical Grounds of the Methods of Interpreting Qur'an and Sunna (istinbât al-aḥkâm)”. In: *Oxford Journal of Law and Religion* 6 (2017), S. 347–371.
- Kurt, Tuğrul. “Kur'an Araştırmaları ve Tefsir Bağlamında Süryanî Hıristiyanlığının Önemi (Mor Efram ve Cave of Treasures Örneği)”. In: M. Nesim Doru und Ömer Bozkurt (Hg.). *Din Bilimleri*. Mardin: Artuklu Üniversitesi, 2019, S. 513–530.
- Kuzdişli, Ali, “El-Kütüb'ten İsrailiyyat'a bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu”. In: *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), S. 131–164.
- Lang, Isabel. *Intertextualität als hermeneutischer Zugang zur Auslegung des Korans. Eine Betrachtung am Beispiel der Verwendung von Israiliyyat in der Rezeption der Daviderzählung in Sure 38: 21–25*. Berlin: Logos, 2015.
- Lecker, Michael. *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*. Aldershot: Taylor & Francis, 1999.

- al-Maqdisi, Abū Naşr. Muṭahhar b. Ṭāhir. *al-Bad' wa-t-tāriḥ*. Bur Sa'īd: Maktaba at-Taḳāfa ad-Dīniyya, 2010, online Edition.
- al-Mas'ūdī, Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusain. *Murūğ ad-dahab wa-ma'ādin al-ğawhar*. Mufid Muḥammad Qamayḥa (Hg.). Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyya, 1971.
- Muğāhid, Abū al-Ḥağğāğ. *Tafsīr Muğāhid*. Hg. von Muḥammad 'Abd as-Salām Abū an-Nīl. Kairo, 1989.
- Muqātil Ibn Sulaymān, *at-Tafsīr al-kabīr*, Hg. von 'Abdallah Maḥmūd Şahāta. Beirut: dār ihyā' at-tirāṭ, 2002.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Otto Verlag, 2018.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı bir Yaklaşım- Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi". In: *İslamî İlimler Dergisi*. 9 (2014).
- Pregill, Michael. "İsrâ'iliyyât, myth, and pseudoepigraphy. Wab b. Munabih and the early Islamic versions of the fall of Adam and Eve". In: *The Hebrew University Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008), S. 215–284.
- ar-Rāzī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar b. al-Ḥusain Faḥr ad-Dīn. *Mafātiḥ al-ğayb*. Beirut: Dār İhya' at-Turāt al-‘Arabī, 1999.
- Şeker, Nimet. *Der Koran als Rede und Text. Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext*. Islam im Diskurs. Bd. 6. Berlin: EB-Verlag, 2019.
- Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Olms: Georg, 1988.
- at-Ṭabarī, Ibn Ğarīr. *Ğāmi' al-bayān fī ta'wil al-Qur'ān*. Hg. von Aḥmad Maḥmūd Şākir. Kairo: Muassasa ar-Risāla, 2000.
- at-Ta'labī, Abū Ishāq Aḥmad Ibn Muḥammad. *Qişaş al-anbiyā' oder 'Arā'is al-mağālis*. Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern. Übers. und komm. von Heribert Busse. (Diskurse der Arabistik, Bd. 9). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.
- Tottoli, Roberto. "Origin and Use of the Term İsrâiliyyât in Muslim Literature". In: *Arabica* 46 (1999), S. 193–221.
- az-Zamaḥşarī, Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn 'Amr Ibn Aḥmad. *al-Kaşşāf 'an ḥaḳāiq ğawāmiḍ at-tanzīl*. Beirut: dār al-kutub al-‘arabiyya, 1986.

## Rezensionen / Book Reviews

Rebecca Skreslet Hernandez. *The Legal Thought of Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. Authority and Legacy*. Oxford: Oxford University Press, 2017, 238 Seiten.  
ISBN 978-0198805939, € 75,76.

Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 911/1505) ist ein noch heute in der muslimischen Tradition hochgeschätzter Gelehrter des spätmamlukischen Ägyptens (Regierungszeit der Mamluken: 648–923/1250–1517). Er ist bekannt dafür, besonders produktiv gewesen zu sein und in diversen Feldern der islamischen Studien Bücher und Abhandlungen geschrieben zu haben, insbesondere zu Koran, Hadith und Recht. Hernandez' Buch, das aus ihrer Dissertationsschrift am "Department of Arabic and Islamic Studies" an der Georgetown University entstanden ist (S. VII), widmet sich einer Auswahl an Schriften as-Suyūṭīs, um sein Rechtsdenken herauszuarbeiten und seinem Einfluss auf aktuelle Entwicklungen des heutigen Ägyptens nachzugehen. Hernandez stellt sich für diesen Zweck vier Fragen, denen sie in ihrer Studie nachgeht: 1. Was sagt as-Suyūṭī zu Autorität und religiöser Identität der Juristen in seinen Rechtsschriften? 2. Welche Sprache verwendet er dabei? 3. Wieso wählt er eben diesen Weg, den er dabei geht? 4. Kann man daraus Rückschlüsse für zeitgenössische Entwicklungen ziehen? (S. 14).

Das vorliegende Buch, das als "intellectual biography" gesehen werden kann (S. V, *Series Editor's Preface*), besteht aus fünf etwa gleich großen Kapiteln, einer diese Kapitel umrahmenden Einführung und Konklusion. Die ersten beiden Kapitel analysieren zwei Rechtsgutachten (Sg. *fatwā*) as-Suyūṭīs; Kapitel 3 und 4 hingegen analysieren die Konzepte zu *ig̃tihād* und *taǧdīd* und as-Suyūṭīs Meinung zu Rechtsprinzipien (*qawā'id*) am Beispiel des Gewohnheitsrechts. Das 5. Kapitel dagegen stellt sich die Frage, wie zeitgenössische Autoren sich auf as-Suyūṭī beziehen, um sich selbst einen Platz in aktuellen Rechtsdiskursen als Advokaten des "göttlichen Rechts" einzuräumen. Zu den untersuchten Werken as-Suyūṭīs in der Studie zählen die beiden Rechtsgutachten "*al-Inṣāf fī tamyīz al-awqāf*" zur Verteilung von Stiftungsgeldern und "*al-Qawl al-mušriq fī taḥrīm al-iṣṭigāl bi-l-mantiq*" über die Beschäftigung mit Logik, sein autobiographisches Werk *at-Taḥadduṭ bi-ni'mat Allāh*, das seine Ansichten zum Konzept von *ig̃tihād* und *taǧdīd* beinhaltet, und sein Werk zu den Rechtsprinzipien mit dem Titel

*al-Ašbāh wa-n-naẓā'ir*. Mit textimmanenten Hinweisen und kontextuellen Argumenten, weiteren Evidenzen aus anderen Schriften as-Suyūṭīs möchte Hernandez sich sowohl dem Autor nähern als auch in seine Welt hineintauchen, um as-Suyūṭīs Ansichten zu erfassen und seine Selbstwahrnehmung nachzuskizzieren (S. 15).

In Kapitel 1, das bereits 2013 in der Zeitschrift *Islamic Law and Society* erschienen ist,<sup>1</sup> analysiert Hernandez eine *fatwā* as-Suyūṭīs, welche die Frage nach der Verteilung von Stiftungsgeldern in seinem *ḥanqāh* (zu Dt. etwa Šūfi-Konvent), die Baybarsiyya (gegründet im Jahre 705/1306 vom damaligen *amīr* und späteren Sultan Baybars al-Ġāšankīr (reg. 708–709/1309–1310))<sup>2</sup>, zum Gegenstand hat. Hernandez verweist darauf, dass es zu Lebzeiten as-Suyūṭīs unterschiedliche Typen von Stiftungsgeldern gab, von denen ein und dieselbe Person profitieren konnte, was vielen ein Dorn im Auge gewesen sei. Zudem bestünde das Problem der Verteilung von Geldern innerhalb des *ḥanqāh*. As-Suyūṭī geht in seiner *fatwā* dieser Frage nach und stellt dar, dass zwar verschiedene Stiftungsgelder unterschieden werden müssen, wenn diese aber an die Schatzkammer gebunden seien, so werde der Meister eines *ḥanqāh* gegenüber anderen vorgezogen. Diese Meinung habe sogar zur Vertreibung as-Suyūṭīs selbst aus seinem Konvent geführt. Von dieser *fatwā* leitet Hernandez ab, dass as-Suyūṭī eine klare soziale Hierarchie vor Augen hatte, in der die Juristen eindeutig favorisiert wurden und nicht etwa der Herrscher. Für ihn sei die Moralautorität, die sich im Rechtsgelehrten zeige, höher gewichtet. Dennoch hätten die Herrscher immer noch eine große Autorität, so Hernandez, da die meisten Gelehrten von der Schatzkammer abhängig gewesen seien. Auch konnten Menschen, die nicht qualifiziert genug waren, Positionen einnehmen, denen sie als Gelehrte nicht gerecht werden konnten. Daher mussten zurzeit as-Suyūṭīs, so Hernandez, im Stiftungsrecht Änderungen vorgenommen werden, die vor allem im *fatwā*-Genre möglich gewesen seien. Dies zeige sich vor allem darin, dass as-Suyūṭī zwischen privaten Stiftungen und Stiftungen von der Schatzkammer unterschied, damit Meinungen früherer Autoritäten mit Änderungen in Konformität bleiben konnten. Hernandez

<sup>1</sup> Hernandez, Rebecca Skreslet. "Sultan, Scholar, and Sufi: Authority and Power Relations in al-Suyūṭī's *Fatwā on Waqf*". In: *Islamic Law and Society* 20/4 (2013), S. 333–370.

<sup>2</sup> Für eine kurze Beschreibung s. Fernandes, Leonor, "Baybarsiyya", in: *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. Hg. v. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Abgerufen am 04.05.2019 [http://dx.doi.org.proxy.ub.uni-frankfurt.de/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_25265](http://dx.doi.org.proxy.ub.uni-frankfurt.de/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25265). Für die Druckfassung siehe *Encyclopaedia of Islam. Third Edition, 2015-3*. Leiden: Brill, 2015.

hält fest: “It is this discursive ability to negotiate and to interpret the Law in response to new situations that gives the scholar a meaningful role in the power relations that govern society: Therein lies the true power of the jurist.” (S. 61).

In Kapitel 2 beschäftigt sich Hernandez mit dem Rechtsgutachten as-Suyūṭī zum Studium der Logik und mit dem Vorwurf ihm gegenüber, dass er nicht auf der Stufe eines *muḡtahid*s stehen könne, da er, obschon frühere Gelehrte diese Expertise für den *muḡtahid* voraussetzen, die Logik nicht beherrsche bzw. nach Ausweis seines Rechtsgutachtens gegen deren Legitimität mit ihr nicht befasst habe. Nach Hernandez positioniert sich as-Suyūṭī in einem Rechtsgutachten zu diesen Vorwürfen, um mit früheren Autoritäten in einer Linie zu stehen und mit ihrer Hilfe die Illegitimität der Beschäftigung mit der Logik zu zeigen und seine Behauptung zu untermauern, dass er ein *muḡtahid* sei. Dafür zähle er zumeist šafi‘itische Gelehrte auf, da er selbst Šafi‘it ist. Daneben erwähne er Autoritäten aus den restlichen drei sunnitischen Rechtsschulen. Damit impliziere as-Suyūṭī, dass er der Mehrheitsmeinung zustimme, dass die Beschäftigung mit Logik untersagt sei. Hernandez hinterfragt mit Bezug auf El-Rouayheb<sup>3</sup> zu Recht, ob hier die Haltung, die die Logik negiert, wirklich die Mehrheitsmeinung war oder in der Nachklassik, also mit dem 7./13. Jahrhundert die Beschäftigung mit der Logik signifikant zunahm. Sie kämen ja in den Curricula stetig vor (S. 98). Bei der von as-Suyūṭī vorgeschlagenen Hierarchie der Wissenschaften, wonach klar die Hadithwissenschaften, die Koranexegese und das Recht gegen andere Disziplinen wie Logik vorzuziehen sind, sei ein persönlicher Aspekt zu sehen: Wenn die Logik, die er nicht beherrschte bzw. mit der er sich nicht befasste, zur Expertise eines *muḡtahid* gehören sollte, dann wäre as-Suyūṭī selbst kein *muḡtahid* mehr, was er aber vor seiner *fatwā* im Jahre 889/1484 selbst verkündet hatte. Daher darf sie kein Bestandteil der erwarteten Expertise eines *muḡtahid* sein. Zudem hält Hernandez fest, dass “[...]even though the fatwa does prohibit the study of logic, that is not its primary function. The frame device of the fatwa allows al-Suyūṭī to reply to

<sup>3</sup> Hernandez verweist auf Khaled El-Rouayheb, “Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1500–1800”. In: *Islamic Law and Society* 11/2 (2004), S. 213–232. Zudem macht sie darauf aufmerksam, dass Mufti Ali diesem Ansatz von El-Rouayheb, der die Opposition zur Logik nicht als die Mehrheitsmeinung unter muslimischen Gelehrten sieht, widerspricht, s. Mufti Ali, “A Statistical Portrait of the Resistance to Logic by Sunni Muslim Scholars Based on Works of Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849–909 [sic] /1448–1505)”. In: *Islamic Law and Society* 15/2 (2008), S. 250–267. Auf beide Ansätze geht Aaron Spevack ein: “Apples and Oranges: The Logic of the Early and Later Arabic Logicians”. In: *Islamic Law and Society* 17/2 (2010), S. 159–184.

specific challenges to his authority as a *mujtahid*.” (S. 99). Das *fatwā*-Genre ermöglicht as-Suyūṭī sogar, so Hernandez, dass sein Gegenüber als Ignorant und er als der fromme Gelehrte dasteht, der in Übereinstimmung mit großen Autoritäten auf das Studium der Logik verzichtet.

Nach Hernandez deutet as-Suyūṭī auch die *iğtihād*-Bestrebung zu Gunsten seines Selbstverständnisses als *muğtahid* um: *Iğtihād* zu betreiben heiße nicht mehr direkt von den religiösen Quellen eine Norm abzuleiten, sondern unter bestehenden Meinungen die vorzügliche zu wählen. Ausgehend von dieser Beschreibung könnte man sagen, dass as-Suyūṭī unter *iğtihād* eher den *tarğih*, also die Entscheidung zu Gunsten einer Lösung unter verschiedenen versteht, was für seine Zeit nicht ungewöhnlich ist.<sup>4</sup>

In Kapitel 3 befasst sich Hernandez mit den Konzepten as-Suyūṭīs zu *iğtihād* und *tağdid* (wörtl. „Erneuerung“). Es ist in drei Teile aufgeteilt: Der *tağdid* 1. vor der Zeit as-Suyūṭīs, 2. zur Zeit as-Suyūṭīs und 3. nach as-Suyūṭī. Hernandez hält fest, dass Abū Ḥāmid al-Ġazzālī (gest. 505/1111) eine zentrale Rolle für as-Suyūṭī spielte. Dieser galt als Erneuerer, der Erneuerungsbestrebungen als *ihyāʾ* (Wiederbelebung) bezeichnete. Im Gegensatz zu as-Suyūṭī habe al-Ġazzālī nicht den Anspruch gehabt ein Erneuerer zu sein; zumindest habe er sich dazu nicht geäußert. As-Suyūṭī stand dafür ein, selbst ein *muğtahid* und *muğaddid* zu sein, zwei Konzepte, die scheinbar miteinander verbunden sind. Auch wenn nach Hernandez in der Sekundärliteratur umstritten ist, wie zentral oder peripher das Konzept des *tağdid* bis as-Suyūṭī ist, erhält dieses Konzept im Rechtsdiskurs nach as-Suyūṭī eine zentrale Rolle. Unter *tağdid* könne verstanden werden “a return to the Qurʾān and Sunna, an affirmation of the need for *ijtihād* and a rejection of *taqlid*, and an assertion of the authenticity of the Qurʾān as opposed to the incorporation of non-Islamic practices into the religion” (S.116). Daran habe sich as-Suyūṭī gehalten. Er habe sich daher besonders mit Koran und Hadith beschäftigt, worin er sich besonders auszeichnete. Doch verstand as-Suyūṭī den *muğaddid* als jemand, der durch das Studium der Quellen Irrglauben zu bekämpfen und die Sunna wiederzubeleben habe, was auch die Beschäftigung mit dem Sufismus umfasse. Spätere Reformer hätten auch die Šūfi-Rituale kritisiert und die Aufgabe des *muğaddid* erweitert auf die Beteiligung in politischen und soziokulturellen Debatten, was zuvor bei

<sup>4</sup> Dass *iğtihād* nach der formativen Phase sich in unterschiedlichen Methoden ausdifferenziert hat, zeigten bereits Wael B. Hallaq, “From *Fatwās* to *Furūʿ*: Growth and Change in Islamic Substantive Law”. In: *Islamic Law and Society* 1 (1994), S. 29–65, hier S. 51–55; Mohammad Fadel, “The Social Logic of *Taqlid* and the Rise of the *Mukhtaṣar*”. In: *Islamic Law and Society* 3/2 (1996), S. 192–233.

as-Suyūṭī nicht der Fall gewesen sei: “[T]ajdid is not confined to religious renewal, but also entails social, political, scientific, and civic reforms” (S. 135). Hernandez hält fest, dass auch wenn viele versucht haben, as-Suyūṭī seinen Anspruch auf die Stufe des *muğtahid* und *muğaddid* zu verwehren, habe er sich durch die Beschäftigung mit diesen Konzepten durchgesetzt und spätere Diskussionen vehement beeinflusst. “Al-Suyūṭī’s ability to distill the ideas of past scholars into a format that was adaptable by later scholars as diverse as al-Shawkānī, Dan Fodio, and Riḍā in their own efforts to encourage *ijtihād* and religious revival ensured that his thought not only survived but even took on a life of its own.” (S. 136). Damit konnten, so Hernandez, vormoderne und moderne Gelehrte ihren Anspruch auf Reformen mit Hilfe as-Suyūṭīs in Anlehnung an die Tradition fruchtbar machen und legitimieren.

In Kapitel 4 konkretisiert Hernandez die *ijtihād*-Überlegungen as-Suyūṭīs, indem sie sein Werk, das Rechtsprinzipien zum Gegenstand hat, analysiert. Dabei untersucht sie den Umgang as-Suyūṭīs mit dem Rechtsprinzip *al-‘āda muḥakkama* (sie übersetzt: “Die Gewohnheit soll als Schiedsrichterinnen dienen”, siehe S. 141). Zuvor bespricht sie die Entstehung, die Form und den Inhalt von Rechtsprinzipien, verortet sie in den größeren Rahmen der Pragmatik, also der Disziplin, die nach den kontextabhängigen Bedeutungen von Wörtern und Aussagen und nicht nach der vermeintlich wörtlichen Bedeutung fragt, und deutet sie entsprechend. Obwohl hier die Ausführungen von Hernandez im Gegensatz zu den vorherigen Kapiteln etwas ermüdend auf den Leser wirken, ist die Verortung der Prinzipien im Rahmen der Pragmatik ein frischer Wind in den Studien zu Rechtsprinzipien in der muslimischen Rechtstradition, vor allem durch den Bezug auf die Ausführungen des Philosophen Paul Grice (gest. 1988), wie etwa die Bedingungen für ein umsetzbares Rechtsprinzip (siehe S. 150). Um auf die Ausführungen as-Suyūṭīs übergehen zu können, beschreibt Hernandez auch die Funktion von Gewohnheit (*urf*) im Rahmen des islamischen Rechts, da das für die Analyse ausgewählte Prinzip Gewohnheit zum Gegenstand hat. Schließlich hält sie fest, dass dieses Prinzip einen breiten Anwendungsbereich hat und as-Suyūṭī in diesem Rahmen seine Fähigkeiten als *muğtahid* zum Sprechen bringt. *Iğtihād* zu seiner Zeit bedeutete, bestehende Rechtsnormen mit Hilfe von Rechtsprinzipien neu zu deuten und das Bedeutungsspektrum dieser Prinzipien auszuhandeln: “Rather than just claiming greatness and titles, al-Suyūṭī engages in the actual business of jurisprudence in the manner that the later scholars did best: consolidation, systematization, and reformulation of the tradition.” (S. 172). Um den Bogen

zur Autoritätsfrage zu spannen, macht Hernandez darauf aufmerksam, dass as-Suyūṭī durch seine Tätigkeit bzw. die Beantwortung der Frage, wer die Stiftungsgelder verwalten soll – für ihn ein šāfi‘itischer Richter –, die Rechtsschulautorität der Šāfi‘iten und damit auch ultimativ seine eigene zu stabilisieren versucht.

In Kapitel 5 unternimmt Hernandez den Versuch, die bisherigen Zwischenergebnisse für die Betrachtung zeitgenössischer Entwicklungen in Ägypten fruchtbar zu machen. Sie analysiert hierfür Youtube-Videos von drei Azhar-Gelehrten: ‘Alī Ğum‘a, ‘Amr al-Wardānī und Muḥammad Wisām. Alle drei kommentieren in den Videos das Werk *al-Ašbāh wa-n-naḏā’ir* von as-Suyūṭī, das Hernandez im letzten Kapitel diskutiert hat. Erklären lasse sich die Entscheidung der drei Azhariten, as-Suyūṭīs Werk zu kommentieren, daraus, dass “[i]n all three commentaries, the scholars agree that one of the factors that makes al-Suyūṭī’s work superior in the *qawā’id* genre is that, for every one of the universal maxims, the fifteenth-century author provides textual evidence for the precepts from Qur’ān, Sunna, or both” (S. 188). Alle drei verstehen sich als qualifizierte Gelehrte, die das traditionelle Erbe deuten und für heutige Umstände fruchtbar machen. Dabei bemängeln sie das Niveau der Gelehrsamkeit heute, die es sich leicht mache, durch ein kurzes Studium vermeintliche Experten hervorzubringen oder durch einfache Verweise auf die traditionelle Literatur zeitgenössische Probleme lösen zu wollen. Der generelle Ansatz der drei Gelehrten bestehe in der azharitischen Herangehensweise (*manḥağ azhari*), die einen Mittelweg zwischen Extremen gehe und durch Abstraktion und Deduktion zeitgenössische Probleme löse, indem die traditionelle Literatur (kritisch) analysiert werde. Hernandez sucht in der Geschichte nach den Wurzeln dieses Mittelweges. Sie sieht zudem in der Rezeption as-Suyūṭīs in zeitgenössischen Debatten die Verwirklichung des Wunsches as-Suyūṭīs als *muğtahid* und *muğaddid* anerkannt zu werden, wodurch die zeitgenössischen Gelehrten sich selbst Autorität zuschreiben, so Hernandez.

Die Konklusion der Arbeit beginnt mit einer kurzen Beschreibung der Ansprache ‘Abdalfattāḥ as-Sisī an die Ägypter am Geburtstag des Propheten (*mawlid an-nabī*), in der Hernandez auch Auswirkungen des Erbes von as-Suyūṭī zu sehen vermag. Hernandez hält fest: “As a transitional figure whose work links the pre-modern and early modern, al-Suyūṭī plays a significant role in the transformation of the *tajdid* genre’ into a set of concepts, symbols, and references that later thinkers have molded to suit their own purposes.” (S. 219f.). Viele unterschiedliche Ansätze könnten dadurch unter dem *tagdid*-Gedanken subsumiert werden; sogar as-Sisī konnte über

religiöse Erneuerung sprechen, am Geburtstag des Propheten, als Zeichen dafür, dass die Feier der Geburt Muḥammads zulässig sei, mit der Unterstützung der Gelehrter, die wieder in Anlehnung an as-Suyūṭī's *fatwā* diese legitimierten. Damit versuche as-Sīsī sich nach dem *wasatī*-Ansatz der ihn unterstützenden Azhar-Gelehrten – eines Ansatzes, der sich zwischen zwei Extremen bewegt – entsprechend zu positionieren.

Hernandez' Studie zu as-Suyūṭī ist eine sehr gut begründete, interdisziplinär ausgerichtete Arbeit – die Interdisziplinarität schlägt sich etwa in der Anwendung pragmatischer Ansätze auf Rechtsprinzipien (*qawā'id*) nieder –, die als "intellectual biography" gelesen werden kann. Sie sticht dadurch hervor, dass sie einen aktuellen Bezug zu den Entwicklungen in Ägypten herstellt. An einigen Stellen werden die Schriften as-Suyūṭī's überstrapaziert, wie etwa im Falle der Anwendung des Bakhtinischen Begriffs des *Genre*. Ferner ist Hernandez, wenn auch sehr selten, nicht ganz präzise, indem sie das *ijtihād*-Verständnis von as-Suyūṭī auf *tarḡīḥ* (Wahrscheinlichkeitsabwägung, Entscheidung unter mehreren möglichen Normen) reduziert: "Moreover, he frames the *mujtahid* of the 9th/15th century as one who does not deviate from precedent but rather selects preferable opinions from those that already exist, thereby redefining what it means to do *ijtihād*." (S. 100). Denn hiernach führt Hernandez an, dass as-Suyūṭī unter *ijtihād* mehr versteht, denn es sei möglich, dass jemand ein *muḡtahid muṭlaq muntasib* sein könne, also jemand, der zwar direkt die religiösen Texte auslegen kann, jedoch sich der Methode einer Rechtsschule fügt. Im Gegensatz dazu steht der *muḡtahid muqayyad*, der "nur" eine Auswahl unter möglichen Lösungen treffen kann.<sup>5</sup> Diese Diskrepanz in ihren Aussagen löst Hernandez nicht auf. Gelegentlich kommt es vor, dass einige Termini unscharf übersetzt werden, wie etwa *shari'a* als "legal methodology" (siehe S. 186). Auch wenn Hernandez bestrebt ist, die Kapitel miteinander zu verbinden, lassen sie sich oft, auch aufgrund zahlreicher und teilweise langatmiger Ausflüge in die Geschichte des Islam, eher als eigenständige Artikel lesen. Dadurch wird manchmal der Anschein erweckt, als stünden die Kapitel lose

<sup>5</sup> S. 218: "Exactly what type of *mujtahid* does he imagine himself to be? Since truly independent *ijtihād* has not existed since the time of the four imams (eponyms of the legal schools), he must settle for the next highest rank, which for al-Suyūṭī is the *mujtahid muṭlaq muntasib*, or the unrestricted *mujtahid* affiliated with one of the schools. This is in contrast to the restricted *mujtahid*, or *mujtahid muqayyad*, who is not qualified to draw directly from the sources of law and must therefore base his rulings on precedent within the school. Al-Suyūṭī objects to what he sees as the common error of equating the independent *mujtahid* (*mujtahid mustaqill*) with the unrestricted or absolute *mujtahid* (*mujtahid muṭlaq*)."

nebeneinander. An einigen Stellen sind Querverweise jedoch durchaus vorhanden. Gleichwohl helfen diese Ausflüge, die Ausführungen von Hernandez in der Geschichte zu verorten und ihren Gedankengang zum Einfluss von as-Suyūṭī auf spätere Gelehrte besser nachverfolgen zu können. Leider verspricht der Titel der Studie mehr als dann ausgeführt wird – auf eine kohärente Darstellung des Rechtsverständnisses von as-Suyūṭī verzichtet die Autorin, verspricht dies aber in der Einleitung auch nicht. Wer aber nach dem *īğtihād*- und *tağdid*-Verständnis von as-Suyūṭī sucht und der Frage nachgehen möchte, wie sich dieses auf ägyptische Gelehrte ausgewirkt hat, der findet im vorliegenden Buch eine entsprechende tiefgreifende, interdisziplinär ausgerichtete Analyse, die zeigt, wie moderne wissenschaftliche Zugänge, wie etwa die Sprachphilosophie, für Islamstudien fruchtbar gemacht werden können.

*Serdar Kurnaz* (Berlin)

Hüseyin İlker Çınar. *Koranwissenschaften und Koranexegese. Eine Einführung*. (Einführung und Grundrisse, Bd. I). Mannheim: IFIS&IZ Publication, 2017, 601 Seiten. ISBN 978-3-95888-003-0, € 39,90.

Gegenwärtig liegen nur wenige deutschsprachige Einführungen in die Koranwissenschaften vor, die akademischen Wert besitzen und Studienzwecken dienlich sind. Der Bedarf nach solchen Werken ist inzwischen nochmals gewachsen. Auf diesen Bedarf reagiert das zu rezensierende Werk von Hüseyin İlker Çınar. Den Auftakt macht ein vielversprechendes Vorwort, dem eine exegetische Sensibilität im Umgang mit dem Koran zu entnehmen ist: "Vor diesem Hintergrund ist es offensichtlich, dass der Korantext, der vor mehr als 1400 Jahren entstanden ist, durch das Beherrschen des klassischen Arabisch allein nicht entsprechend seiner originären Bedeutung verstanden und in die heutige Zeit übertragen werden kann." (S. 15).

Çınar weist darauf hin, dass neben der arabischen Sprache die Subdisziplinen der Koranwissenschaft von großer Bedeutung sind (S. 15). Weiterhin betont Çınar, dass das Buch im "wissenschaftlichen Stil" (S. 16) für Studierende, Wissenschaftler\*innen und weitere Interessent\*innen (S. 51f., S. 54, S. 55) konzipiert sei. Çınar stellt richtig fest, dass "bis dato eine wissenschaftliche und umfassende Analyse der fundamentalen Wissenschaften der Koranexegese aus einer akademisch-theologischen Perspektive" fehlt (S. 51). Zunächst verdient dieses Vorhaben, das ein Desiderat benennt, Aufmerksamkeit. Çınar sieht es als Aufgabe von Koranwissenschaftler\*innen, den Diskurs um den Koran anhand des Maßstabs wissenschaftlicher "Normen" (S. 15) zu führen. Den Worten des Autors ist zu entnehmen – und das wird im Laufe des Werkes stets Wiederhall finden –, dass ein adäquater Umgang mit dem Koran gewisser Hilfsmittel bedarf. Eben diese fänden sich in der Literaturgattung "Koranwissenschaften" und nur mit ihrer Hilfe könne der Weg zur "originären Bedeutung" eingeschlagen werden (S. 15). Diese Hilfsmittel sucht der Autor deskriptiv darzustellen.

Die Monographie besteht aus drei Hauptteilen. Der erste trägt den Titel "Der Koran und seine Geschichte", worin die Begriffe *qurʿān* und *wahy*, die Herabsendung des Korans und die Genese des Korantexts thematisiert werden. Der zweite Hauptteil "Koranwissenschaften" besteht aus ausgewählten und in Werken der Koranwissenschaften vorfindlichen Subdisziplinen. Den Schluss macht das Kapitel "Koranexegese", in dem die Eigenart der prophetischen Koranauslegung und Auslegungsbeispiele aus ausgewählten Texten der "grundlegenden Arten der Koranexegese" in Begleitung der Ori-

ginaltexte in Übersetzungen dargestellt werden. Die breite Themenspanne begrenzt der Autor mit vorrangig herangezogenen Quellen wie *al-Burhān* von az-Zarkašī und *al-Itqān* von as-Suyūṭī und mit zeitgenössischen Wissenschaftlern wie u. a. Şubhī aṣ-Şāliḥ und Muhsin Demirci (S. 54). Zusätzlich hat Çınar den Anspruch "Forschungen und Werke westlicher Wissenschaftler" (S. 54) miteinzubeziehen.

Dem anfänglichen Hinweis, dass die westliche Islamwissenschaft Berücksichtigung finde, wird Çınar nur sporadisch gerecht. Es böten sich in seinem Buch mehrere Gelegenheiten, um die sich gegenüberstehenden Ansichten aus Islamwissenschaft und islamischer Theologie zu benennen. Zumindest die Darstellung von Auseinandersetzungen unterschiedlicher Ansätze zu ausgewählten Themen wären begrüßenswert gewesen.<sup>1</sup>

An vielen Stellen fehlt den Leser\*innen der Einblick in die Vorgehensweise des Autors. So bleibt unklar, welche Kriterien Çınar für die Auswahl der 19 Subdisziplinen aus den Koranwissenschaften zu Grunde legt. Auffällig ist außerdem die kommentarlose Auswahl an "wichtiger" Literatur, die Çınar den jeweiligen Subdisziplinen nachstellt. Ein Kommentar an diesen Stellen würde einen Eindruck von der Vorgehensweise und den Kriterien des Autors vermitteln. Warum zwei Subdisziplinen keine Literaturvorschläge beigegeben wurden, wird ebenso nicht ersichtlich (S. 101–107; 205–209). Auffällig ist, dass der Autor nur arabischsprachige, klassische wie zeitgenössische, Literatur anführt und dadurch relevante Publikationen in anderen Sprachen, die für die weitere Lektüre wichtig sind, keine Berücksichtigung finden. Ähnlich verfährt Çınar bei der Vorstellung verschiedener Arten von Koranauslegungen, die samt ihren Vertretern und einschlägigen Texten besprochen werden. Eine Erklärung für die hier getroffene Auswahl der übersetzten Textpassagen bleibt leider aus. Die Frage nach der Erklärung drängt sich aber bereits nach der Ankündigung in der

<sup>1</sup> Der Autor nimmt aktuelle Debatten um die unterschiedlichen Begriffe für die Herabsendung der Verse (Neuwirth, *Spätantike*, S. 123) nicht auf und begnügt sich mit einer kurzen Wiedergabe traditioneller Positionen in Bezug auf *inzāl* und *tanzīl* (Çınar, S. 77). In diesem Sinne geht Çınar auf die Unterscheidung zwischen *muṣḥaf* und *qurʿān* nicht hinreichend ein: Er verweist in einer Fußnote darauf, dass Neuwirth zwischen den beiden Begriffen unterscheidet; während *muṣḥaf* die schriftliche Fixierung meine, stünde *qurʿān* für den mündlichen Kommunikationsprozess (Çınar, S. 83; auch: Neuwirth, *Spätantike*, S. 122). Die hermeneutischen Implikationen und Konsequenzen und die sich daraus ergebende Differenz zur klassischen oder traditionellen Ansicht werden nicht wahrgenommen oder diskutiert. Auch eine Darstellung der Diskussionen um die Übersetzung des Begriffes *waḥy* wäre sicher nicht ohne Nutzen gewesen (Zur Problematisierungen des *waḥy*-Konzepts siehe: Wieland, *Offenbarung*, S. 156–167; Neuwirth, *Spätantike*, S. 120f.).

Einleitung auf, dass es beim übersetzten Text von al-Qurṭubī zu Auslassungen gekommen sei (S. 53). Schließlich werden die Auslassungen später als präventiver Eingriff gegen mögliche “Missverständnisse” und “inakzeptable Folgen” begründet (S. 501f.). Abgesehen davon, dass bestimmte Auslassungen im Kontext eines für die Wissenschaft gedachten Werkes nichtnachvollziehbar sind, drängt sich die Frage auf, wieso unbedingt diese Textstelle präsentiert werden musste, wenn sich darin, wie Çınar meint, problematische Aussagen befinden.

Die thematische Bandbreite des Werks bietet zunächst eine Chance. Gleichmaßen geht damit aber die Gefahr einher, dass bestimmten Erläuterungen nicht gebührend Raum und Tiefe gegeben wird oder sich Ungenauigkeiten einschleichen. An dieser Stelle wäre etwa die Überschrift “Homonyme und Synonyme” (S. 131) zu nennen, deren Betitelung gleichsam eine Entscheidung zugunsten einer bestimmten Definition ist. Um zu belegen, dass *al-wuğūh wa-n-naẓāʾir* für Homonymie (*wuğūh*) und Synonymie (*naẓāʾir*) stünde, bezieht sich Çınar auf eine Stelle aus dem Werk *Kaṣf az-ẓunūn ‘an asāmī al-kutub wa-l-funūn* Kātib Çelebis. Nur differiert die Ansicht Kātib Çelebis von der ihm zugeschriebenen. *Naẓāʾir* ist für ihn das mehrfache Auftreten eines identischen Wortes an unterschiedlichen Stellen des Korans; damit bestimmt er *naẓāʾir* nicht als “Homonym” (gleiche Aussprache und Schreibform von Wörtern, die unterschiedliche Bedeutungen haben). Erst mit *wuğūh* wird Kātib Çelebi zufolge die Bedeutungsebene betreten, sodass man von Synonymie sprechen kann.<sup>2</sup>

Bereits in der Einleitung des Buches – und dann ausführlich auch im dritten Hauptteil – wird der Eindruck erweckt, dass der Koran mittels des Propheten methodisch angegangen worden sei und er seinen Gefährten das regelrechte Studium desgleichen anempfohlen habe (S. 21). Diese und weitere Aussagen Çınars vermitteln den Eindruck, dass der Koran für seine (Erst-)Adressaten nicht primär Er- und Gelebtes, sondern Gegenstand intellektueller Bemühungen gewesen sei; auf diese Weise erscheint der Prophet bei Çınar auch als ein Exeget im heutigen Sinne, der stringent methodische Verfahren angewandt habe (S. 22). Çınar selbst geht davon aus, dass die Subdisziplinen des Korans ihre Ursprünge zu Lebzeiten des Propheten haben und durch seine Gefährten generationenübergreifend tradiert wurden

<sup>2</sup> Çelebi, *Kaṣf*, Bd. III, S. 519f.

(علم الوجوه والنظائر وهو من فروع التفسير ومعناه أن تكون الكلمة الواحدة ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد وحركة واحدة وأريد بها في كل مكان معنى غير الآخر فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر هو (النظائر) وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الأخرى هو الوجوه فإذا (النظائر) اسم الألفاظ و (الوجوه) اسم المعاني.)

(S. 51, auch: S. 23). Weitere Aussagen ähnlicher Art rufen ein methodisches Unbehagen hervor. Laut Çınar stammt "eine Vielzahl an Überlieferungen von zahlreichen Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) und Gefährtenachfolgern (*tābi'ūn*)" (S. 23). Allerdings ist die Überlieferungsdichte von Prophetengefährten und deren Nachfolgern nicht miteinander vergleichbar. Die Arbeiten von Heribert Horst und Mehmet Akif Koç haben verdeutlicht, dass die systematische Exegesetätigkeit erst in der Generation der Nachfolger ihren Anfang nahm.<sup>3</sup> Trotz der Wahrnehmung, dass sich Meinungsunterschiede zur Zeit der Gefährten in Grenzen hielten, denkt Çınar die hermeneutischen Implikationen der Forschungsergebnisse von Heribert Horst und Mehmet Akif Koç (S. 233) nicht mit. Die Tatsache, dass es zur Zeit der Nachfolger zu einer "Vielfalt der Korandeutungen" (S. 238) kam, führt er schließlich darauf zurück, dass es unter ihnen "unterschiedliche Verständnisvermögen" (S. 238) gegeben habe. Das Vermögen des Interpretieren ist nur eine Seite der Medaille; an dieser Stelle wäre eine kritische Rückfrage angebracht, ob diese Zunahme an Deutungsvielfalt nicht mit der Eigenart des Korans als schriftlich niedergelegter Text (*muṣḥaf*), des Interpretationsobjekts also, zu tun haben könnte. Das Werk vermittelt den Eindruck, dass unterschiedliche Ausführungen Çınars nicht mit- und gegeneinander abgewogen werden, wodurch sich die Linie des Autors entweder nicht finden lässt oder stets in unterschiedliche Richtungen führt.

Das Werk hat überwiegend einen deskriptiven Anspruch. An anderer Stelle wird der deskriptive Charakter zugunsten von wertenden Interpretationen aufgebrochen. So führt Çınar Belegstellen aus dem Koran für die Begründung jeweiliger Subdisziplinen an; ganz so, als ob ihre Existenz aus den jeweiligen Versen zu belegen sei (S. 117, 142, 149, 157, 164, 175, 185, 212). Einzig die Verseinbettungen mit Bezug auf die Abrogationslehre werden diskutiert (S. 217f.), wo doch die Diskussion weiterer Koranverse in Bezug auf andere Subdisziplinen ebenfalls gerechtfertigt und von Interesse gewesen wäre, beispielsweise der argumentativ angeführten Verse im Kapitel zu *al-muḥkamāt wa-l-mutaṣābihāt al-Qur'ān* (S. 157f.). Nach welchen Kri-

<sup>3</sup> Heribert Horst hat in Bezug auf das *Ġāmi' al-bayān* von aṭ-Ṭabarī herausgefunden, dass etwa neun Prozent der Überlieferungen auf den Propheten zurückzuführen sind, etwa 90% dagegen auf die Nachfolger. Mehmet Akif Koç hat in Bezug auf das *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm* Ibn Abi Ḥātims festgestellt, dass nur vier Prozent der Koranauslegungen, die im Exegesewerk von Ibn Abi Ḥātim (gest. 327/939) aufgeführt werden, auf den Propheten zurückzuführen sind. 74% der exegetischen Überlieferungen seien der Nachfolgeneration (*tābi'ūn*) zugehörig; somit können nur noch 22% der exegetischen Überlieferungen auf die Prophetengefährten zurückgeführt werden. Hiervon stammen wiederum 80% von Ibn 'Abbās (Koç, *İsnad Verileri*, S. 102).

terien die Kette der kommentarlosen Darstellung aufgebrochen wird, wird nicht deutlich.<sup>4</sup>

Auffällig ist auch, dass der deskriptive Charakter des Werkes zugunsten von inhaltlichen Auseinandersetzungen aufgebrochen wird. Verglichen mit seinen Positionierungen gegenüber klassischen Ansichten ist Çınar gegenüber zeitgenössischen Autoren kritischer. So bewertet er die Auslegung des “ägyptisch-modernistischen” Muḥammad Abū Zayd bezüglich der “Nachtreise des Propheten Muḥammad von Mekka zur Masğid al-‘Aqṣā (sic!)” als “strapazierend [...] im Namen der Ratio” (S. 47). Weiterhin setzt sich der Autor kritisch mit der These Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāhs auseinander, der zufolge der Koran sich nie gegen die Vorwürfe “Märchen vergangener Zeiten” wiederzugeben gewehrt habe und sich deshalb sagen ließe, dass diese Erzählungen lediglich literarische Gattungen seien (S. 192f.). Çınar wehrt diese Annahme mit einem Koranvers (Q 12/111) ab (S. 192f.). In der Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode wiederum beruft er sich meistens auf harsche Kritiker. Die Methode beeinträchtigt die Göttlichkeit und Heiligkeit des Korans, strapazierte den Sinngehalt des koranischen Texts, folge in Gänze rationalistischen Ansätzen und unterliege der Gefahr der “willkürlichen, verzerrenden und missbräuchlichen Bedeutungszuweisung” (S. 50), die sich vom Wortlaut des Korans verabschiede. Weiterhin sei sie ein reaktionäres Produkt der Krisen und Stagnationen der islamischen Welt (S. 50f.) und verkenne überhaupt den göttlichen Ursprung des Korans (S. 49). Hauptsächlich entstammt diese Kritik dem *Tefsir Tarihi* von Demirci (S. 54). Dieses Ungleichgewicht der kritischen Meinung des Autors könnte womöglich darauf hindeuten, dass zeitgenössische Ansichten, die von den klassischen Ansichten zu differieren scheinen, vom Autor weniger geschätzt werden. Eine derartige Positionierung ist zwar legitim, insbesondere für ein einführendes Werk wäre aber eine Gleichbehandlung divergierender Ansichten wissenschaftlich integrer.

<sup>4</sup> Siehe auch S. 230, Vers(teil!) Q 4/29. Der Vers wird kommentarlos als eine Aussage über Selbstmord dargestellt, während namhafte Gelehrte wie at-Ṭabarī (at-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, Bd. III, S. 766f.: وَأَنْتُمْ {وَلَا يَقْتُلُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا} يعني يقوله جل ثناؤه {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ} ولا يقتل بعضهم بعضا، وأنتم [...] وجعل القاتل منهم قتيلاً في قتله إياه منهم، بمنزلة قتله نفسه [...] {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ} من كان من جنسكم من المؤمنين. وعن الحسن: (az-Zamaḥṣarī, *al-Kaššāf*, Bd. I, S. 502: {وَلَا تَقْتُلُوا إِخْوَانَكُمْ} darlegen, dass der Vers davon handle, dass Muslime sich aus Profitgier nicht gegenseitig ins Verderben stürzen sollen, und dass derjenige, der für Profit andere zu ruinieren vermag als einer gelte, der sich selbst abnütze. Dieser Auslegung folgend wird i.d.R. auch in Koranübersetzungen übersetzt.

Çınar orientiert sich nicht nur inhaltlich, sondern auch sprachlich an Demirci (in den Übersetzungen des türkischsprachigen Texts). Hier wird nicht deutlich, worin die Eigenarbeit Çınars besteht und was eine Entlehnung von Demirci ist. Die ungenauen Quellenverweise tun ihr Übriges. Im Abschnitt zur "zeitgenössisch-modernistischen" bzw. "historisch-kritischen" Koranauslegung sind folgende Stellen auffällig: "Arkoun, der sich an den Koran aus einer historisch-kritischen Perspektive annäherte, empfahl die Betrachtung des Korans aus einer soziologischen, anthropologischen und archäologischen Perspektive" (S. 49). Sprachlich lehnt sich diese Formulierung eindeutig an Demirci an.<sup>5</sup> Beide, sowohl Demirci als auch Çınar, versäumen es, eine genaue Seitenangabe aus dem Werk Arkouns anzugeben. Ein Verweis auf Demirci findet seitens Çınar nicht statt. Weiterhin stimmt die Auswahl der als neu-modernistisch/zeitgenössisch-modernistisch<sup>6</sup> oder historisch-kritisch bezeichneten Gelehrten mit der Auswahl Demircis überein. Diese wären Fazlur Rahman, Roger Garaudy, Muhammad Arkoun und Hassan Hanafi (S. 47–49). Auch für die Vertreter fast aller anderen Auslegungsrichtungen gilt das Gleiche. Çınar folgt Demirci an vielen Stellen, auch in den Belegstellen, verweist jedoch nur selten direkt auf ihn.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> "Bu yüzden Arkoun, bütün çalışmalarında Kur'ân'ın sosyolojik, antropolojik ve arkeolojik olarak okunmasını tavsiye etmektedir." (Demirci, *Tefsir*, S. 257).

<sup>6</sup> Bei diesem Begriff handelt es sich wohl um die Übernahme Demircis Benennung "Çağdaş Modernist Tefsir" (Demirci, *Tefsir*, S. 251).

<sup>7</sup> Çınar: "[...] äußert er [al-Ğazālî] sich in seinem Werk ‚Ğawāhîr al-Qurʿānʼ dahingehend, dass alle Wissenschaften, sogar diejenigen, die bereits vergangen und vergessen sind bzw. noch in der Zukunft erkannt werden sollen, im Koran enthalten sind. Ihm zufolge ist alles Wissen das Spiegelbild der Handlungen Gottes. Demnach sei es notwendig, mit all diesem Wissen vertraut zu sein, um Gott in einer gebührenden Weise zu kennen. Um beispielsweise Kenntnis über das Attribut Gottes aš-Şāfi (der Heilende) zu haben, sei es erforderlich, die Medizin zu kennen." (S. 42, Fußnote 116).

Demirci: "Hatta Gazzâlî, ‚Cevâhîru'l-Kurânʼ isimli eserinde de bir adım daha ileri giderek geçmiş ve gelecekteki bütün ilimlerin Kurʿânʼda mevcut olduğunu iddia etmiştir. Ona göre insanlığın bildiği ya da henüz bilemediği bütün ilimler Allahʼın sıfatlarının bir tecellisidir. Esasen Allahʼı gereği gibi tanımak için bütün bu ilimlerin bilinmesi gerekmektedir. Allahʼın ‚şâfi/şifâ verenʼ sıfatını tanımak için tıp ilmini bilmek gibi." (Demirci, *Tefsir*, S. 233). Çınar verweist hier nicht auf Demirci, sondern auf die Quellen von Demirci, die da lauten. *Ihyâʼ ulûm ad-dîn* und *Ğawāhîr al-Qurʿān* von al-Ğazālî.

Ein weiteres Beispiel: Çınar: "Ein gutes Beispiel für überspitzte Deutungen, die dem äußeren Wortlaut völlig entgegenstehen, bildet die Interpretation Muhammad ʿAbduhs in Bezug auf die Sure Fil. ʿAbduh legte den Vogelschwarm, der über Abrahā geschickt wurde, als Fliegen und die Steine, die sie trugen, als Bakterien aus. [...] Der unter dem Beinamen "Elmalılı" bekannte Exeget Yazır bewertet eine solche Interpretation des betreffenden Verses als Verfälschung (*tahrîf*) des Korans." (S. 44, Fußnote 122).

Im Kapitel zur Übersetzung der originalen Textpassagen stellt Çınar den Anspruch einer wortgetreuen Übersetzung auf. Die Übersetzungen sind inhaltlich gut gelungen, auch wenn es Abweichungen vom Wortlaut gibt, die aber inhaltlich belanglos sind. Bei einer stichprobenartigen Betrachtung zeigte sich, dass an einigen Stellen Passagen oder Aussagen a) in der Übersetzung übersehen bzw. übersprungen wurden<sup>8</sup>, b) interpretativ und damit nicht dem Wortlaut entsprechend,<sup>9</sup> c) ungenau (Genitivkonstruktionen, wo es keine gibt, Subjektwechsel etc.)<sup>10</sup> und d) inkonsequent übersetzt<sup>11</sup> worden ist.

Sprache, Ausdruck, Struktur und die Transkription des Buches bedürfen einer Überarbeitung. Im Folgenden werden nur einige wenige Fehler angeführt, die bei einer möglichen Neuauflage berichtigt werden sollten:

- S. 26: *Qatāda b. Di‘āma* (gest. 118/726) > gest. 118/735–36  
 S. 35: [...] *dass aufgrund dem Kontakt mit anderen Kulturen neue Frauen und Probleme aufkamen, die neuen Antworten und Lösungen bedurften.* > des Kontakts; Fragen; neuer Antworten  
 S. 47: *Masğid al-‘Aqṣā* > al-Masğid al-Aqṣā  
 S. 86: *‘Alī b. Ṭālib* > b. Abī Ṭālib; *‘Abd Allāh b. Sa‘d b. Abī Sarh* > Sarḥ; *Zubair b. Awwām* > ‘Awwām  
 S. 123: *Aḥnas b. Šarīk* > al-Aḥnas b. Šarīq  
 S. 158: [...] *ratioalistischer Exegese* > rationalistischer; Der angeführte Vers Q 39/23 wurde nur zur Hälfte übersetzt.  
 S. 159: *dābbat al-arḍ* Q 27/87 > Q 34/14  
 S. 179: *rühmten sich einige Prophetengeführten darüber* > damit  
 S. 198: *su‘ila ‘an kaḍa* > kaḍā  
 S. 245: *Ĝāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl al-Qur’ān* > Ĝāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān. Wenn jedoch ohne das Wort āy, dann Ĝāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qur’ān oder Ĝāmi‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān  
 S. 250: عندنا > عندهما

Demirci: “Meselâ Muhammed Abduh, Fil Süresi'nin tefsirinde Ebrehe'nin üzerine gönderilen kuş sürülerini sivrisinek, onların taşıdıkları çamurdan oluşturulmuş taşları da mikrop olarak yorumlamıştır ki, Elmalılı Merhum Hamdi Yazır'a göre böyle bir te'vil Kur'ân'ı tahriften başka bir şey değildir.” (Siehe: Demirci, *Tefsir*, S. 244). Auch an dieser Stelle wird nicht auf Demirci verwiesen, woher die Informationen wohl stammen, sondern nur auf Verweise von Demirci selbst. (Für ähnliche Fälle siehe: Çınar S. 49, Demirci, *Tefsir*, S. 256; Çınar S. 50, Demirci, *Tefsir*, S. 257).

<sup>8</sup> S. 249 Abs. 1; S. 251 Abs. 3.

<sup>9</sup> S. 249 Abs. 2; S. 251 Abs. 1.

<sup>10</sup> S. 249 Abs. 3; S. 250 Abs. 4; S. 257 Abs. 2; S. 259 Abs. 5; S. 260f.

<sup>11</sup> S. 258 Abs. 4 und S. 259 Abs. 1 das Wort *bayyin*.

- S. 257: *بِمَاكَ > سَمَّاكَ*  
 S. 292: *[...] beschreibt sein umfangreichen tafsīr-Wissen > umfangreiches*  
 S. 293: *dass er gegenüber frühzeitliche Sufis kein Argwohn hegte > frühzeitlichen; keinen*  
 S. 303: *Sure al-Yūsuf > Yūsuf*  
 S. 338: *in der nahe von > Nähe*  
 S. 342: *Sure al-Maryam > Maryam*  
 S. 426: *al-Isrā > al-Isrāʾ*  
 S. 467: *al-Ġāmiʿ li-ahkām al-Qurʾān [...] > al-Ġāmiʿ*  
 S. 496: *mubtadāʾ > mubtadaʾ*  
 S. 500: *die aus den Koranversen abgeleiteten werden > abgeleitet*  
 S. 505: *aus editierten und gekürzten Fassungen > edierten*  
 S. 540: *al-Ġassās > al-Ġaṣṣās*

Bei der Vorstellung der Exegeten geht Çınar unterschiedlich vor: Während für Ibn Kaṭīr (S. 268), as-Sulamī (S. 423) und aṣ-Ṣābūnī (S. 505) Abhandlungen genannt werden, führt Çınar für aṭ-Ṭabarī keine Werke auf. Zudem sind die Ebenen der Überschriften durcheinandergeraten. So springt der Autor von der Ebene 2.1.1.3 auf 2.1.1.5, von 2.1.2.3 auf 2.1.2.5, von 2.2.1.3 auf 2.2.1.5. Das ist dem Inhaltsverzeichnis jedoch nicht zu entnehmen.

Die vorliegende Arbeit wird den Ansprüchen eines umfassenden Handbuchs für Studierende nicht in jeder Hinsicht gerecht. Da das Werk entgegen dem Anschein nicht nur deskriptiv darstellt, sondern auch selektiv interveniert, wo es der Autor für nötig hält, wären mehr Transparenz und eine Erläuterung der eigenen Vorgehensweise wünschenswert gewesen. Eine Begegnung unterschiedlicher Meinungen aus einer zumindest ähnlichen Distanz ist für solch ein einführendes Werk unabdingbar. Die kritischen Auseinandersetzungen mit zeitgenössischen Autoren dagegen hätten eigenständiger geleistet werden können, statt diese aus differierenden Kontexten zu übertragen. Dadurch scheinen die angeführten Kritiken teilweise substanzlos und sprechen in und für andere Kontexte. Den Intentionen des Autors, eine wissenschaftliche Abhandlung und umfassende Analyse der Koranwissenschaften zu liefern, wird das Buch nicht in vollem Umfang gerecht. Auch die teilweise diffusen Quellenverweise sollten einer Überarbeitung unterzogen werden.

Bei aller Informationsfülle hätte man sich eine eingehendere Reflexion und Analyse des gegenwärtigen Forschungsstandes gewünscht. Es entsteht zuweilen auch der Eindruck, dass die herangezogenen Quellen, die zu Anfang des Werkes noch Erwähnung finden, nicht mit- und gegeneinander

abgewogen wurden, sondern abwechselnd den Inhalt der jeweiligen Subdisziplinen bestimmen.

*Sercan Üstündağ* (Frankfurt)

## Literatur

Çelebi, Kātib. *Kašf az-ẓunūn ‘an asāmī al-kutub wa-l-funūn*. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2008.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. Istanbul: İFAV, <sup>28</sup>2015.

Koç, Mehmet Akif. *İsnad verileri çerçevesinde erken dönem tefsir faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri örneğinde bir literatür incelemesi*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.

Neuwirth, Angelika. *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, <sup>4</sup>2017.

aṭ-Ṭabarī. *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān*. 12 Bde. Hg. von Islām Maṣṣūr ‘Abd al-Ḥamid. Kairo: Dār al-ḥadīṭ, 2010.

Wieland, Rotraud. *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1971.

az-Zamaḥṣarī. *Al-Kaššāf ‘an ḥaqā’iq gawāmiḍ at-tanzīl*. 4 Bde. Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī, <sup>4</sup>1986.

Marwa Elshakry. *Reading Darwin in Arabic, 1860–1950*. Chicago und London: The University of Chicago Press, 2013, 439 Seiten. ISBN 978-0-226-00130-2, € 43,80.

In ihrem im Jahr 2013 bei der University of Chicago Press erschienenen Buch "Reading Darwin in Arabic, 1860–1950" analysiert Marwa Elshakry, Wissenschaftshistorikerin an der Columbia University, eine Vielfalt von arabischen Schriften zur Evolutionstheorie. Eine besondere Leistung erbringt sie dadurch, dass sie ihre Untersuchung nicht nur auf die akademische, primär naturwissenschaftliche Debatte beschränkt, sondern auch deren Einfluss auf den politischen, theologischen und philosophischen Diskurs um die Moderne geschickt nachzeichnet.

Im ersten Kapitel "The Gospel of Science" (S. 25–72) widmet sich Elshakry der Zeitschrift *al-Muqtataf* und der von ihr ausgelösten breiten Debatte zum Darwinismus. *Al-Muqtataf* war eine monatliche Wissenschaftszeitschrift, die erstmals im Mai 1876 in Beirut erschien und in mehreren arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches rezipiert wurde. Sie wurde von zwei Lehrern des Protestantischen Kollegs in Beirut, Ya'qūb Şarrūf und Fāris Nimr gegründet und beinhaltete Beiträge bekannter Autoren. Die Herausgeber waren bemüht, wissenschaftliche und technologische Erkenntnisse aus Europa und Nordamerika dem Leser mittels Übersetzungen näherzubringen. Namhafte Wissenschaftler jener Zeit, wie Darwin, Huxley, Bastian oder Spencer wurden vorgestellt und publiziert.

Darwin wurde in *al-Muqtataf* zum ersten Mal im Jahr 1876 erwähnt. Der Beitrag löste eine kontroverse Debatte über die Frage der menschlichen Herkunft aus. Spätestens 1879 sprachen sich Nimr und Şarrūf offen für die Theorie der sozialen Evolution aus (S. 35). Demnach gäbe es lediglich eine graduelle Differenz zwischen den kognitiven Fähigkeiten von Mensch und Tier, wie auch den Moral- und Gottesvorstellungen lediglich beiden gemeinsame Intuitionen zu Grunde lägen (S. 37). Der Beitrag von *al-Muqtataf* trägt dennoch klar die missionarisch-protestantischen Züge der Zeitschrift, deren Gründer Cornelius Van Dyck, der Direktor der syrischen Missionspresse war und Şarrūf und Nimr in ihrem Projekt förderte (S. 59–60). *Al-Muqtataf* konnte aber dem wachsenden öffentlichen Druck nicht standhalten. Şarrūf und Nimr sahen sich gezwungen, Beirut zu verlassen. Sie siedelten nach Kairo über, wo sie von 1885 bis 1952 *al-Muqtataf* weiter herausgaben.

Im zweiten Kapitel "Evolution and the Eastern Question" (S. 73–97) behandelt Elshakry die weiteren Entwicklungen der Darwinismus-Debatte, nachdem *al-Muqtataf* von Ägypten aus agierte. Die Redaktion beschäftigte

sich nun mehr mit Spencer als mit Darwin. Spencers Thesen zum Existenzkampf der Gesellschaften und dem “Überleben des Stärkeren” sorgten für eine zunehmend pro-britische Ausrichtung der Zeitschrift, die auch deren Perspektive auf die sogenannte “östliche Frage” beeinflusste (S. 86).

Im Kontext richtungsweisender Ereignisse, wie etwa des Mahdi-Aufstandes im Jahr 1889 gegen die ägyptische Herrschaft in den Sudan-Provinzen und dem Aufbau des anglo-ägyptischen Kondominiums 1890, gewann die Zukunftsfrage des Osmanischen Reiches zunehmend an internationaler Bedeutung, so auch in den Debatten der *al-Muqtaṭaf*. (S. 87) Als in den 1890er Jahren “pan-islamische” Bestrebungen im Osmanischen Reich aufkamen, geriet *al-Muqtaṭaf* vermehrt in die Kritik, da ihre Berichterstattung als pro-imperialistisch und anti-religiös angesehen wurde (S. 94).

Das dritte Kapitel “Materialism and its Critics” (S. 99–130) nimmt den *al-Muqtaṭaf*-Autor Šiblī Šumayyil näher in den Blick, der die Evolutionsdebatte in dem beschriebenen Kontext stark prägte. So übersetzte er z.B. Anfang 1880 die Kommentare des deutschen Materialisten Ludwig Büchner zu Darwins Theorie<sup>1</sup> und verbreitete damit als Erster die “materialistische” Lesart der Evolution in der arabischen Welt (S. 100–103). Šumayyil fand jedoch die Frage nach dem Ursprung des Lebens bei Darwin nicht zufriedenstellend beantwortet. Deshalb griff er vor allem Bastians Theorie der Spontanerzeugung auf und verstand sie als grundlegend für eine fortschrittliche Weltordnung ohne eine Vorstellung von Gott. Mit seiner Geschichte der Evolution der Religionen argumentierte er gegen die theokratische Verfasstheit des Osmanischen Reichs und für die Absetzung des Herrschers (S. 99–100).

Šumayyil zufolge war Religion nur ein primitiver Instinkt des Menschen, der sich vom Fetischismus, der Naturverehrung und von anderen Formen des Animismus und Polytheismus zum Monotheismus entwickelt habe (S. 111). Dabei vertrat er die Auffassung, dass die Entstehung der Religionen, wie die Entstehung der Arten, von der Evolutionstheorie aus erklärt werden könne. Religionen “entwickeln sich aus einer Quelle, sie verändern sich von einer Form zur anderen, und sie kämpfen miteinander.” (S. 112)<sup>2</sup> Deshalb müssten sie sich folgerichtig dem Wandel der Zeit anpassen oder aussterben. Šumayyil erhielt von Šarrūf und Nimr durchweg eine Plattform für seine Texte, obgleich die Herausgeber nicht alle seine Ansichten teilten

<sup>1</sup> Büchner, *Sechs Vorlesungen*.

<sup>2</sup> Šumayyils *Falsafat an-nuṣūʾ wa-l-irtiqāʾ*, von der Autorin übersetzt nach Elshakry, 2013.

(S. 115). Vielmehr lag es im Interesse des syrisch-protestantischen Kollegs, die Ideen des Materialismus als häretisch zu kritisieren (S. 118).

Im vierten Kapitel “Theologies of Nature” (S. 131–160) wendet sich die Autorin der außerhalb des syrisch-protestantischen Kollegs entstandenen Materialismuskritik von Ḥusayn al-Ġisr zu. Dieser studierte an der al-Azhar-Universität und stand einem Sufi-Orden vor. Er gilt als ein bedeutender Vertreter des modernen osmanisch-theologischen Denkens und war aktiv an der Evolutionsdebatte beteiligt. Al-Ġisr kritisierte in seiner Abhandlung *ar-Risāla al-Ḥamīdiyya* die Ideen des Materialismus, ohne dabei Darwin oder Šumayyil zu erwähnen (S. 140). Al-Afġānī bezeichnete al-Ġisr als den neuen “al-Aš‘arī seiner Zeit”, da er versuchte, Offenbarungswissen und philosophische Denkansätze in Einklang zu bringen (S. 137). Zeitgemäß ähnelt die *Risāla* jedoch in weiten Teilen protestantischen und katholischen Auseinandersetzungen (S. 141).

Das fünfte Kapitel “Darwin and the Mufti” (S. 161–218) behandelt die Ansichten des muslimischen Gelehrten und ägyptischen Großmuftis Muḥammad ‘Abduh. Dieser wies in Auseinandersetzung mit europäischen Orientalisten auf das spannungsreiche historische Verhältnis des Christentums zur Wissenschaft. Dagegen seien Wissenschaft und Islam in einzigartiger Weise kompatibel und bewegten sich auf dem Weg des zivilisatorischen Fortschritts. Hauptaufgabe der Wissenschaft sei es, die “wahren Prinzipien” und Gesetze Gottes aufzudecken und zu erkennen (S. 164–165).

Besonders die moderne Wissenschaft verstand er als ein Mittel zur Erneuerung der muslimischen Welt. Deshalb forderte er ein obligatorisches Studium ihrer Königsdisziplinen und bezog sich in seinen Vorträgen und Werken oft auch auf Darwin, ohne dessen Theorien näher zu erläutern. Anders als al-Afġānī bewertete ‘Abduh Darwin eher positiv (S. 166) und sah kaum Schwierigkeiten darin, die Evolutionstheorie mit der koranischen Offenbarung in Einklang zu bringen. Seine bisweilen flexible Interpretation der Erschaffung des Menschen bildet seinen Versöhnungsvorschlag ab (S. 175).

Im sechsten Kapitel “Evolutionary Socialism” (S. 219–260) bringt Elshakry das Beispiel von arabischen Intellektuellen, wie Farah Anton und Salama Musa an, die sich auf einen “evolutionären Sozialismus” beriefen. Sie vertraten die Meinung, dass die britische Sozialwissenschaft, insbesondere ein von Fabian inspirierter evolutionärer Sozialismus, die besten politischen Lösungsvorschläge für aktuelle Probleme geboten habe.

Im siebten Kapitel “Darwin in Translation” (S. 261–306) untersucht Elshakry die Ansichten des ägyptischen Schriftstellers Ismā‘il Maḥzar zur

Evolutionstheorie. Maḏhar hatte sich in Übersetzungsarbeiten hervorgetan und publizierte 1918 die erste umfassende Übersetzung von Darwins "Origin of Species". Er war bestrebt, die Ergebnisse der modernen Wissenschaft einer neuen Öffentlichkeit vorzustellen. Dies erforderte konzeptionellen und stilistischen Einfallsreichtum. Beim Übersetzen musste ein Großteil der modernen wissenschaftlichen Terminologie zum ersten Mal ins Arabische übertragen werden, etwa durch Wortneuschöpfungen oder durch die arabische Transliteration der Fachtermini. Diese von Maḏhar eingeführten Begriffe prägten den späteren arabisch-wissenschaftlichen Wortschatz maßgeblich. Indem sich Elshakry u.a. der Übersetzungsarbeit Maḏhars widmet, untersucht sie diesen Prozess der Übersetzung als eine komplexe Interaktion linguistischer, konzeptueller und historischer Referenzen und Metatexte: Durch den Fokus auf die Übersetzer zeigt sie, wie diese zur Entstehung einer besonderen Lesart Darwins in den arabischen Übersetzungen beitrugen.

In der Zwischenkriegszeit gewann das konservative Lager, vertreten durch die Institution der al-Azhar-Universität, an Gewicht und die Evolutionstheorie wurde immer mehr mit Materialismus und Atheismus gleichgesetzt. Beispielsweise veröffentlichte Muḥammad Farīd Waḡdī 1921 eine umfangreiche Kritik am (westlichen) Materialismus unter dem Titel *ʿAlā atlāl al-maḏhab al-māddī* ("Auf den Ruinen des Materialismus"). Waḡdī u.a. entwickelten weiterhin eine neue Methode der Koranexegese, nach der die wissenschaftlichen Entdeckungen bereits im Koran vorweggenommen seien (*tafsīr ʿilmī*) (S. 282f.).

In diesem Kapitel des Buches stellt Elshakry fest, dass in der Zwischenkriegszeit das konservative Lager mit dem *tafsīr ʿilmī* als neuem Genre der Wissenschaftspopularisierung im Vormarsch war. Damit habe sich die Debatte um die Evolutionstheorie im arabischsprachigen Raum zunehmend in den Bereich mystischer, anti-rationaler Weltanschauungen und muslimischer Rechtsprechung verschoben.

In dem Schlusswort "Afterword" (S. 307–318) geht Elshakry auf das Buch *Abī Ādam* ("Mein Vater Adam") des ägyptischen Autors ʿAbd al-Ṣabūr Ṣāhīn ein. Es bietet einen neuartigen Ansatz zur Frage nach dem Ursprung des Menschen, sowohl im Licht der modernen Wissenschaft als auch der theologischen Hinweise des Koran. So versteht er nicht nur die "Erschaffung des Menschen" als einen stufenweisen Prozess, sondern besetzt die beiden Begriffe *baṣar* und *insān*, die traditionell für "Menschheit" stehen, dahingehend neu, als dass er mit *baṣar* alle Hominiden bezeichnet und *insān* dem Artbegriff *Homo sapiens* gleichsetzt. Ṣāhīn bestand jedoch darauf,

seine Darstellung von den Ansichten Darwins und anderer moderner Evolutionisten zu trennen.

In diesem Schlussteil werden die interessanten Einblicke in Šāhins Buch kurzgehalten, da das Erscheinungsjahr mit 1998 außerhalb des im Buch zur Untersuchung bestimmten Zeitrahmens von 1860–1950 liegt. Freilich ist diese Datierung selbst nicht unproblematisch. Das syrische Kolleg wurde nämlich erst im Jahre 1866 gegründet und damit konnte die Evolutionstheorie frühestens erst ab diesem Jahr in den Curricula der Missionsschule eingegangen sein. Die ersten Teilübersetzungen Darwins erschienen erst mit der Herausgabe der *al-Muqtataf* ab 1876. Daher ist meines Erachtens die Datierung der Debatte um die Evolutionstheorie im arabischen Raum auf bereits 1860 zu früh angesetzt.

Elshakry dehnte bereits im siebten Kapitel den zeitlichen Rahmen ihrer Arbeit bis in das Jahr 1950 aus, was so nicht nachvollziehbar ist. Zum Vergleich: Adel Ziadat setzt die Jahre 1860 bis 1930 als zeitlichen Rahmen an,<sup>3</sup> wobei hier, bei ebenso früher Datierung des Beginns, die Enddatierung stimmiger erscheint.

Das Buch Elshakrys ist dichtbesetzt mit Namen von Literaten, Theologen und Philosophen, die das Geistesleben der untersuchten Epoche prägten. Ebenso reich ist das Buch an Fachbegriffen aus der Biologie und Medizin sowie an Begriffen aus der philosophischen und theologischen Fachliteratur. Für manche Leser mag die Lektüre in dieser Hinsicht eventuell eine Herausforderung sein, indes gelingt der Autorin eine kohärente und spannende Darstellung neuer wissenschaftshistorischer Erkenntnisse zur Perzeption der Evolutionstheorie im arabischsprachigen Raum. Sie ist bemüht, Definitionen für Fachbegriffe und technische Termini zu geben und den Leser sowohl in den komplexen politischen Kontext als auch in philosophische Theorien und Debatten einzuführen. Allerdings ist sie in diesem Bemühen weniger konsequent, sobald es um die philosophischen und theologischen Anschauungen klassisch-muslimischer Denker geht, erwähnt sie die *Aš'ariya* (S. 205) oder die *Mu'tazila* (S. 205) namentlich, führt aber deren philosophische und theologische Anschauungen nicht weiter aus, was einem Laien das Verständnis erschweren könnte.

*Soumaya Louhichi* (Frankfurt)

<sup>3</sup> Ziadat, *Western Science*.

## Literatur

- Büchner, Ludwig. *Sechs Vorlesungen über die Darwinische Theorie von der Verwandlung der Arten und die erste Entstehung der Organismenwelt*. Leipzig: T. Thomas, 1868.
- Ziadat, Adel. *Western Science in the Arab World. The Impact of Darwinism*. London: Palgrave Macmillan, 1986.

Jameleddine Ben Abdeljelil (Hg.). *Historizität und Transzendenz im Islam. Offenbarung, Geschichte und Recht*. Islam im Diskurs. Bd. 4, Berlin: EB-Verlag, 2017, 228 Seiten. ISBN 978-3-86893-256-0, € 35,00.

The legacy left by the likes of contemporary authors, such as Fazlur Rahman (d. 1988), who differentiated between an ahistorical, ideal content of the Qur'an and the historical, contingent content of the Qur'an; or Harald Motzki (d. 2019), who attempted at reconstructing the historicity of Islamic legal understanding in reference to Prophetic transmission and human creativity, have inevitably demonstrated that one of the most salient problems concerning modern Islamic studies, is the interplay between the binary conceptions of historicity and transcendence. In other words, it is to wonder to what degree some constituent element of the Islamic tradition is either historically conditioned, particular, and profane, or ahistorical/transcendent, universal, and sacred? One of the more recent contributions to this field, is the title *Historizität und Transzendenz im Islam: Offenbarung, Geschichte und Recht* edited by Jameleddine Ben Abdeljelil.

This edited volume, comprised of a wide range of articles and essays written in German and English, discusses to varying degrees the concepts of historicity and transcendence in Islamic studies in relation to the following four subsections: Qur'an hermeneutics and research, Islamic history and historiography, discourse on reform and renewal, and modern and traditional Islamic law. The eclectic nature of the material collected under these four headings, cannot be denied, since even under the same subsection, the articles wildly vary in respect to the topic discussed. For example, under the rubric of traditional and modern Islamic law, one of the articles discusses the issue of Islamic banking, while another article under the same rubric, discusses the issues of preference (*istihsān*) and legal specification (*taḥṣīṣ*) in the works of certain classical thinkers. Similarly, under the rubric of historiography and history, there are two articles focusing on the theoretical ideas of the historicist Hichem Djaït, which stands in stark contrast to another article discussing what Muḥammad's religion might have been before the advent of Islam.

Despite the eclectic diversity of the material investigated, the dominant methodology underpinning the various theoretical debates, is undeniably the historical-critical method. Either in terms of how the authors of the different articles have applied this method in order to make a certain

point, or in reference to how the subjects of their studies have applied this method. A clear example of the prior, is the article “Sakrales und Säkulares im Islam” by Alexander Flores, wherein Flores historicizes the relationship and self-conceptualization of Muslims in reference to the secular before and after the advent of colonialism; or Dhouib, who has demonstrated in his article “Renovating the foundations of jurisprudence and the crisis of principles” how classical legal hermeneutical notions have come under scrutiny and revision because of the challenges of modernity. On the other hand, as an example of the latter, i.e. where the historical-critical method is the subject, we discover Ömer Özsoy’s article “Pioniere der historischen Koranhermeneutik: Amīn al-Ḥūlī, Fazlur Rahman und Nasr Hamid Abu Zaid”, wherein Özsoy surveys some of the hermeneutical ideas of three frontrunners within the field of historicist Qur’an hermeneutics.

Some articles are on account of their technical nature less accessible than others, and will therefore, mostly be appreciated by experts within a relevant field. In other words, while certain articles present introductory and cursory overviews of certain topics, as the earlier mentioned article by Özsoy, other articles, mostly because of the technical terms employed and the subtle discussions maintained, demand a stronger familiarity with the issue at hand. A clear example of the latter is the article<sup>1</sup> by Serdar Kurnaz on the relationship between the complex of legal hermeneutical concepts of preference (*istihsān*), legal specification (*taḥṣīs*), and legal maxims (*maqāṣid*). Likewise, to understand Kilian Bälz’s article “Scharia-Jetset: Islamic Finance, der Aufstieg der neuen islamischen Rechtsgelehrten und die Herausforderungen der Finanzkrise”, it is important not only to be familiar with Islamic discourse, but also have a certain, prior intimacy with economic idioms.

Among the aspects wherein the different articles excel, is in regard to the broad spectrum of ideas represented, which should be clear by now, as well as the pertinence of the topics and the diverse and creative approaches preceding their study. Not only is the problem of historicity and transcendence represented by Muslims and non-Muslims in reference to classical (e.g. Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī) and modern Muslim intellectuals (e.g. Djāit), but also across Sunni and Shia sources and authors. Moreover, the selected topics

<sup>1</sup> The full title of the article in question is as follows “Möglichkeiten der Anwendung der *maqāṣid* in den erkenntnistheoretischen Grenzen der *uṣūl al-fiqh* am Beispiel des Analogieschlusses bei al-Ġazālī, des Vorziehens der *maṣlaḥa* bei aṭ-Ṭūfī, der juristischen Präferenz (*istihsān*) und der Spezifikation (*taḥṣīs*)” by Serdar Kurnaz.

have compelling and creative motivations behind them. For example, the earlier mentioned Flores challenges the dominant misconception concerning Islam's injunctions as governing every dimension of Muslim life and its consequences towards understanding the sacred-secular dialectic within Islam. Likewise, Rüdiger Lohlker challenges the dominant understanding of the classical concept of *madhhab* as "school of law" in his article "Die Richtungen des islamischen Rechts (*madāhib*): Überlegungen zur Geschichte und Struktur", and seeks to recontextualize this concept of *madhhab* in terms of a "direction" (*Richtung*).

If the edited volume were to be evaluated on the merits of its contribution to the internal discourse of Islam as reasoned by Muslims and formulated within a Western language, two articles would be of particular note on account of their constructive approach.

The first article, titled "Die koranische Offenbarung - eine menschliche Lesart" written by Mohammed Mojtahed Shabestari, inhibits a very classical theological concern of revelation, and seeks to demonstrate how the Prophet was able to form a bridge between the historical and the transcendent as mediated through the Qur'an. What makes this article noteworthy, is the fact that Shabestari makes this creative theological point, that is further developed by himself one premise at a time; resembling classical Muslim philosophers such as Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (d. 1209) in method. Accordingly, Shabestari's efforts clearly differ from the myriad of descriptive articles that recurrently speak on the same topics and ideas pertaining to a classical author, rather than pose new personal takes on certain theological or philosophical issues in Islam.

The second article, titled "Islam und Humanismus im Diskurs: Recht, Geschichte und Gesellschaft" written by Jameleddine Ben Abdeljelil concerns itself with the weighty problem of humanism in Islam. After evaluating various responses to this problem by recent authors such as Muhammad Arkoun and Ṭahā 'Abd ar-Raḥmān, Ben Abdeljelil ventures into some critical remarks concerning the re-grounding of humanism in the Islamic context (*Neugründung des Humanismus im islamischen Kontext*). Ben Abdeljelil argues that the further realization of the potential of humanism in the Islamic context depends on the continuing development of certain key-concepts and the way in which these are legitimized. Ben Abdeljelil states outright that a purely philosophical and theoretical discourse, i.e. a discourse that is not formulated in reference to religion and tradition, will never succeed in an Islamic context. Moreover, this new discourse must

also be directed by a cross-cultural orientation (*interkulturell orientiert*), so as to make sure that certain concepts such as modernity and secularity are not exclusively defined in terms of a Western frame of reference.

While the different articles generally share the earlier mentioned positive traits, not all articles are on an equal footing where the quality of its language, structure and scope is concerned. Firstly, the articles written in English lack a certain eloquence to them: in all likelihood related to the fact that the English sentences are direct translations from the author's native language. Furthermore, some of these English articles could use some editorial improvements here and there. Secondly, in respect to problems of structure, one example would be the earlier mentioned Dhouib, who draws various conclusions at the end of his article based on data that is unmentioned within the article itself. In other words, there is an undeniable leap in assertions made, thereby coming off as rushed without proper build-up. On the other hand, the prior mentioned Flores, as an example of scope related issues, addresses a rather broad problem of secularism in Islam within a short article. Accordingly, Flores has to acknowledge and apologise at certain injunctions for not being able to delve into some discussions ("Ich kann hier nicht weiter ins Detail gehen [...]").

Everything considered, the rich and diverse contributions made in this volume to the field of Islamic studies cannot be denied. Moreover, even if some articles might be overambitious, they have at the very least demonstrated the relevance and importance of the problems discussed. As such, they have undeniably opened up new discussions that I hope these authors or others will continue answering.

*Yusuf Çelik* (Utrecht)

*Weitere interessante Titel finden Sie unter:*  
**WWW.EBVERLAG.DE**



**EBVERLAG**

Dr. Brandt e.K.  
Jägerstraße 47  
13595 Berlin

**WWW.EBVERLAG.DE**

Tel.: 030 | 68977233  
Fax: 030 | 91607774  
E-Mail: [post@ebverlag.de](mailto:post@ebverlag.de)